

الفلسفة في الشرق

بول ماسون - أورسيل
مدير مدرسة الدراسات العليا في باريس

ترجمة

محمد يوسف موسى

الفلسفة في الشرق

تأليف

بول ماسون – أورسيل

مدير مدرسة الدراسات العليا في باريس

ترجمة

محمد يوسف موسى



الكتاب: ال
الكاتب: بو
ترجمة: مح
الطبعة: ٠'
الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة
جمهورية مصر العربية
هاتف: ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥
فاكس: ٣٥٨٧٨٣٧٣
APA
E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر

أورسيل، بول ماسون
الفلسفة في الشرق/ بول ماسون – أورسيل ، ترجمة: محمد يوسف موسى
– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.
٢٦٥ ص، ١٨*٢١ سم.
الترقيم الدولى: ٥ – ٩ ٠ – ٦٨١٨ – ٩٧٧ – ٩٧٨
أ – العنوان رقم الإيداع : ٧١١٨ / ٢٠٢٠

الفلسفة في الشرق





كلمة

أحمد الله حمداً به أستزيد من نعمته وعونه وتوفيقه، وأصلي وأسلم على محمد خاتم المرسلين المبعوث بالحكمة وفصل الخطاب . وبعد :

فهذه كلمة عاجلة أقدم بها كتاب « الفلسفة في الشرق » للعالم الفرنسي الأستاذ « ماسّون – أورسيل »، وهو كتاب له قصة طريفة عجيبة في ترجمته ونشره.

ذلك بأن الحاجة إلى نقل عيون ما كتب الغربيون، في الفلسفة وتاريخ الفكر الإسلامي وما إلى ذلك بسبيل، إلى اللغة العربية قد ظهرت مسألة ملحّة يهتم بها الأزهر الرسمي منذ عام ١٩٤٢ ؛ فتؤلف لجنة من خير أساتذة الكليات القادرين على القيام بهذا العمل الجليل، وتعقد هذه اللجنة مرتين برياسة المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي شيخ الأزهر حين ذاك، ويتفق الأساتذة على الكتب التي يجب البدء بترجمتها في العلوم والنواحي المختلفة، ويصدر بذلك قرار المجلس الأعلى للأزهر .

ويبلّغ كل عضو منا هذا القرار للإحاطة به، وللشروع في العمل حتى تتم ترجمة هذه الكتب في أقرب وقت مستطاع، ليمكن طبعها والاستفادة منها من أول العام الدراسي القابل ! ثم تجد عوامل تجعل المشروع، الذي قيل لنا حينذاك : إن العدة التامة قد اتخذت لتنفيذه، يموت وليداً، ويخسر الأزهر واللغة العربية والعلم من ذلك الخير الكثير !

على أني كنت أخذت الأمر مأخذ الجد، فأقبلت على ترجمة الكتاب الذي نيط بي، حتى إذا تم تركته جانباً منتظراً أن يطلبه الأزهر لنشره، فلما مات المشروع وطال الأمد تناسيته ونسيته فعلاً، حتى قيض الله لطبعه ونشره دار المعارف فاتفقت معي على ذلك منذ شهرين – أو أكثر قليلاً – وأنا في شغل شاغل بالاستعداد للسفر إلى فرنسا في إجازة علمية بقرار مجلس الأزهر الأعلى.

من أجل هذا، فقمت على عجل بإعداده للطبع، بقراءته للمرة الأخيرة، وإضافة بعض الحواشي إليه، وتحقيق ما يجب تحقيقه من الأعلام التي اشتمل عليها، والتعريف به منها، وكان ذلك كله وأنا في انتظار الإيذان بساعة السفر في كل لحظة من اللحظات.

وهذا، والكتاب جزء متمم لتاريخ الفلسفة للأستاذ « إميل برهييه » الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس، وقد عهد بكتابته للأستاذ « پول ماسون – أورسيل » مدير مدرسة الدراسات العليا ؛ لأنه في رأيه الفرنسي الوحيد، بمؤهلاته العلمية المتعددة النواحي، الذي كان في مقدوره القيام بهذا العمل، وهو كتابة تاريخ الفلسفة في الشرق.

وقد مضى حين من الدهر كان الناس لا يشكّون في أن الفلسفة نشأت أول ما نشأت ببلاد اليونان، أو بعبارة أدق بأيونيا المستعمرة اليونانية التي أسسها مهاجرو اليونان الأولون بآسيا الصغرى . واستمر هذا الرأي ينمو ويشتد ويستقر في النفوس حقيقة لا ريب فيها تساعده عوامل مختلفة ؛ منها استعلاء الغربي واعتقاده نفسه خير الناس، واستخدام الشرقي وظنه السوء بنفسه، وذلك بأن للقوة أثرها غير المنكور في نفس القوى والضيف على سواء .

وهذا الرأي على غلوّه – أو على خطئه – له أنصار كثر في الغرب، ومن أو الإشارة إليهم .

إلا أن الحق لا يعدم أنصارا يصدعون به، رضي الآخرون أم سخطوا، من هؤلاء الأنصار العلماء الدكتور جوستاف لوبون الذي يقرر، وقد عرف الشرق معرفة حقة، أنه إلى زمن ليس بالبعيد كان الناس يعتقدون أن اليونان غير مدينين في فنونهم وعلومهم وآدابهم لغيرهم من الأم التي سبقتهم، ولكن هذا الرأي لم يعد التسليم به ممكناً، فإنه، وإن كانت الحضارة القديمة قد بلغت الأوج في بلاد الإغريق، إلا أنها وُلدت ونمت في الشرق ؛ ونحن نعلم اليوم أنه في العصر الذي لم يكن فيه اليونان إلا جهلة وبرابرة كانت هناك حضارات لامعة زاهرة على ضفاف النيل وفي سهول كلديا [١].

ومن هؤلاء كذلك الأستاذ « ماسون – أورسيل » نفسه الذي يذهب إلى أن التفكير الفلسفي لم يبدأ في اليونان، وأنه ليس وقفاً على الغرب وحده، بل إن الغرب مسبوق في هذه الناحية بالشرق . كما يقرر في صراحة أنه ليس الآن من يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوربا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي ؛ في جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن التفكير المجرد، وظهرت أشعتها جليا في شتى الأنحاء.

* * *

لذلك اغتبطت جداً حين قرأت هذا الكتاب، ووجدته يرمي عن قوسنا

---

(١) الحضارات الأولى « Les premieres civilisations » ص ٤ من الأصل الفرنسي .

معشر الشرقيين، وبهدف لردّ اعتبارنا إلينا، مستنداً فيما يقرر ويذهب إليه إلى أوثق المراجع الأصيلة وأجدرها بالاعتبار .

ومهما كنت على عجلة من الأمر، فلا بد من الاعتراف بالجميل وتقدير وافر الشكر لمن وجدت منهم صادق العون على إتمام هذا العمل، وهم حضرات:

١ – العالم الفاضل الأب قنواتي أحد الآباء الدومينيكان ؛ فقد ترجم لى كل ما يوجد بالكتاب من التعابير اللاتينية والإغريقية، وأسماء المراجع الكثيرة باللغات غير الفرنسية التي استند إليها المؤلف، كما راجع معي تعابير أخرى غير قليلة كانت تدعو إلى المشاركة والمراجعة .

٢ – الأخ الكبير العلامة الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر الذي وثق الصلة بيني وبين « دار المعارف »، والذي تفضل بالإشراف على طبع الكتاب وتصحيحه، فكان من ذلك لي وللكتاب خير كثير .

٣ – الزميل المؤرخ الأستاذ عبد العزيز عبد الحق المدرس بالأزهر ؛ فقد قام بضبط الأعلام وتحقيقها، والتعريف بما يجب التعريف به منها.

لهؤلاء الإخوان العلماء أقدم خالص الشكر وعميق التقدير، وأسأل الله أن يجزيهم عني وعن العلم خير الجزاء،،،

محمد يوسف موسى

الروضة

٢٦ ذو القعدة عام ١٣٦٤ هـ، أكتوبر عام ١٩٤٥م

تصدير

« الأوراسيا » هي الفكرة السائدة في هذا الكتاب الذي تفضل الأستاذ « ماسون أور سيل » Masson - Oursel بالقيام به، إماما لهذا المؤلف[٢] ليستحق أن يسمى « تاريخ الفلسفة ». إنها كلمة مستحدثة، تدل على صادق الرغبة في عدم الفصل بين الحضارات التي أخذت مصدرها المشترك في آسيا العريقة في القدم لثلاثة آلاف أو ألفي سنة خلت قبل الميلاد، وهو أمر لم يكن موضع شك يوماً ما.

لقد نشأ عن تلك الحضارات تيارات متباينة، سواء في الغرب أم في الشرق، ولكنها برغم هذا التباين نجدها قد احتفظت بشيء من أصلها، وما فتئت تتصل بعضها ببعض خلال العصور والأجيال . وكلما تقدمت بحوث العلماء الذين اختصوا بالدراسات الهندية والصينية، وكلما كثرت الكشوف التي تزيد يوما بعد يوماً في معارفنا عن آسيا الذاهبة في أغوار التاريخ، فتقفنا بدقة – حتى في التفاصيل – على ميادين في التفكير لم يكد يعرف عنها إلا وجودها، كلما كان هذا، تحققنا عمقاً لا شك فيه في التفكير في ذلك الزمان والمكان حيث فكر أولئك الأسلاف، وصلة حقيقية لا مرية فيها في الرأي والفكر أعطت المعارف الإنسانية اتجاهاً مشخصاً إيجابياً.

وبديهي أن العقبات التي قامت في هذا السبيل كانت كئوداً، وكان أهمها

---

(٢) Histoire de la Philosophie

أن النظم التاريخية التي تعرضت لهذه الميادين الغريبة عن فقهنا اللغوي القديم لم تكن لتستطيع أن تصل إلى درجة من الخصب يطمأن إليها وتؤتي ثمارها، ما لم يقترن بها تخصص في طبيعة الأسانيد المكتشفة، وبخاصه لغاتها.

فتقسيمات تلك النظم التاريخية، وإن كانت من الطرق التي تجعل البحث سهلاً، إلا أنها لا تتفق وتسلل الوقائع تسلسلاً حقيقياً، بل ربما حال هذا دون فهمها حتى بالنسبة للعقول الناضجة الكبيرة . ويضاف إلى ذلك أنه إذا كان ينقص الفلاسفة الإعداد اللازم، ليأخذوا بنصيب في هذا العمل، ففقهاء اللغة كذلك لا يميلون إلى تاريخ الآراء والتفكير الفلسفي، بل إنهم ليفضلون أن يقصروا همهم على فحص « الطقوس » والتقاليد الاجتماعية ليتسنى لهم تحديد أصول الكلمات.

وإنه وإن كانت هذه الصعاب قد ذللت، فالفضل كل الفضل يرجع إلى أمثال الأستاذ «أورسيل» الذي جمع بين الفلسفة وفقه اللغة. إنه لا مراء الوحيد في فرنسا الذي في مقدوره القيام بهذا العمل الذي عهدنا به إليه . فأرجو أن يأذن لي إذن أن أعرب له هنا عن عميق التقدير لنجاحه في هذا المهم الشاق .

إن هذا القسم وإن كان موجزاً قد جمع فأوعي. لقد تتبع تاريخ التفكير الآسيوي كله، منذ كانت ميادين التفكير الأولى فيما بين النهرين إلى الهند والصين في العصور الحديثة[٣] وسنرى ما فيه من بيانات وأحكام موفقة تلفت الأنظار، وتضيء للقارئ العادي السبيل.

ولكي ندرك ما لتلك البحوث من فائدة وخطر، نرى لزاما أن نعرف

---

(٣) دون أن ينسى سائر العالم .

الفلسفة تعريفا لا يكون جزئياً ولا متحيزاً. وقد يمكن أن نقول بشيء من التجاوز إن الفلسفة، كما سماها اليونان لم توجد إلا فيما أثر عن الإغريق وعنا معشر الأوربيين من علم ؛ فلا الفلسفة، حتى ولا اسمها، وجدت حقيقة في الهند أو في الصين، أو من باب أولى في مصر والمالك الأخرى الآسيوية القديمة . ولكن إن عزلنا ذاك الذي أثر عن هذه الشعوب من معارف وتفكير، حكمنا على أنفسنا بعدم فهم الفلسفة، شأن من لا يستطيع فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله[٤].

وإنه ليكفي في الدلالة على ذلك أن نورد بعض الوقائع الساطعة الثابتة: تفجر الروح الشرقية عند الفلاسفة السابقين لسقراط وعند أفلاطون نفسه، والأصل السامي لجمهرة الفلاسفة الرواقيين والجو الديني الذي نمت فيه الأفلاطونية « الحديثة » وغزو المذهب المانوي الإيراني الأصل؛ وإذن ؛ يكون من السذاجة الظن بأن كل هذا مرجعه إلى تقدم العبقرية اليونانية تقدما منطقياً حتمياً .

ومن البديهي أن الأستاذ « أورسيل » لا يعتقد أنه من السهل أن نعثر على أصل هذا اللحن، ولكن من الممكن أن نقترب من هذا الأصل فندرك الأحوال المشتركة للفكر الأوربي الآسيوي، ونفهم كيف قامت هذه الحركات الفكرية الكبيرة التي اتسع نطاقها فجابت العالم من أحد طرفيه للآخر . ولنأخذ مثلاً لهذا « ديانات الخلاص » التي نشأت ببلاد إيران، ونمت وترعرت من منتصف الألف الأول قبل الميلاد في أوربا وآسيا بأسرهما، والتي لا تزال نشهد ظواهرها العديدة إلى هذا العصر الذي نعيش فيه .

---

(٤) نعتقد أن المراد به ما ينسب لليونان وأوربا من علم وفلسفة .

وفي رأي هذا العالم المقارن أن إدراك تلك الروابط والعلاقات إدراكاً واضحاً، لا يتجه إلى اعتبار هذه المذاهب متماثلة عن طريق الحكم التعسفي الذاتي على الظواهر، بل يكون عن طريق الصلات التاريخية الحقيقية القابلة للمراجعة والتمحيص . فإلى جانب بعض العناصر المشتركة التي توجد هنا وهناك، يعترف بوجود عناصر أخرى ذات طابع خاص يجعلها غير قابلة للانتقال من حضارة لأخرى . ومن قبيل هذه العناصر ما يوجد في اللمحات القيمة التي نراها المؤلف عن الطابع الأصيل أو الطريف (original) للفكر الهندي والصيني، وهو طابع يصعب علينا إدراكه .

ولا يسعنا إلا أن نشير إلى نقطة جديرة بالملاحظة، وهي أن الأسانيد التي لجأ إليها المستشرقون لا يمكن أن تقارن من حيث طبيعتها بالأسانيد التي يستخدمها مؤرخو الفلسفة الغربية، بل هي أدنى إلى التي يستعملها علماء الأجناس البشرية ومؤرخو الديانات والفنون . وحسبنا أن نذكر أن من نجد بين تلك الأسانيد الطقوس الدينية، ومراسم الاحتفالات، والأساطير، والاختراعات الفنية، إلى غير ذلك من العناصر التي تستطيع دون سواها إرشادنا إلى تفكير الأقدمين : من شعوب بين النهرين ومصر وإيران، وإلى ما يسميه الأستاذ « أورسيل » فلسفات هذه الحضارات المركزة، والأمر لا يختلف تقريباً فيما يتصل بالشعوب الأكثر تطوراً، أعني الهند والصين .

في مبدأ التفكير الهندي كانت طقوس التضحيات، ثم نظام الخلاص السائد في البوذية الذي وجد صداه بعدئذ لدى البراهمة المتأخرين، وممارسة «اليوجا»؛ وفي الصين كانت أنظمة إنسانية ترمي إلى ضبط سير الفصول وشئون الدولة، والآداب الاجتماعية التي سارت على وتيرة كونية، وتصوف المذاهب التاوى ؛ كل أولئك ليس إلا قواعد عملية نشأت عنها بطبيعة الحال

صور تتفق مع تفكيرهم عن المعالم والآلهة وتتطلب لتكون واضحة ضرباً من الرمزية المنطقية، ولكن تمثيل تصوير الأشياء تصوير منطقياً يستمد كل قيمته من الوظيفة الضرورية التي يؤديها عملياً.

ويبدو لنا أن صور الكون هذه، وطرق التفكير السابق ذكرها، هي التي درج الغرب على اعتبارها قائمة بذاتها، وعلى عزها للبحث فيها عن قيمة مستقلة عن كل اعتبار عملي، أي عن قيمة الحقيقة . ووثنية العقل هذه[٥] قد أوجدت منذ زمن بعيد أدباً فلسفياً لا مثيل له في الشرق، أو ربما ظهر له مثيل بعدئذ بوقت طويل.

ومن المؤكد أنه ما زال يوجد في الغرب ديانات ونُظُم فيما فوق الطبيعة، سواء أكانت في التنبؤ أم في التصوف، ولكنها ما زالت مميزة عن الفلسفة برغم جميع العلاقات القائمة بين الفلسفة وتلك الأفكار، ودليلنا وجود مشكلة خاصة بالغرب، وهي مشكلة علاقة العقيدة بالعقل التي أخذت لنفسها مكاناً من الطراز الأول، منذ أن أصبحت المسيحية ديناً سائداً في أوربا . وقد استمرت تلك المشكلة شاغلة للعقول حتى نهاية القرن السابع عشر؛ فإن الأستاذ « أورسيل » يلاحظ أن هذه المشكلة، التي كانت حافزة للتفكير في القرون الوسطى، ظلت مجهولة في الشرق . فإذا كانت هذه المشكلة قد نشأت عندنا، فالسبب هو أن المسيحية وجدت أمامها –- بل في نفسها – فلسفة مستقلة تكونت في العالم الإغريقي، وكان لها مطالبها الخاصة، فالمشكلة إذن تحملنا على افتراض وجود فلسفة منفصلة.

إن اختلاف وجهات النظر بين مؤرخ فلسفة الشرق ومؤرخ فلسفة الغرب

(٥) هذا التعبير من ابتكار « الأستاذ ماسون – أورسيل » .

ناشى عن حالة واقعة، فطريقة الاستكناه الروحي ليست واحدة في أوربا وآسيا . أما أن التفكير الأوربي الآسيوي مشترك الأصل، فهذا لا يغاير في شيء هذه الحالة الواقعة، كما لا يغار الأثر المتبادل بين الشرق والغرب، نعني تأثر كل منها بالآخر . ويقول الأستاذ «أورسيل» في هذا الصدد بأن من الخطأ البحث عن مبادئ في أصول ما. ويفضل مؤرخ الشرق – وهو محق في ذلك – الالتجاء إلى كلمة ذات معنى أوسع وأكثر إبهاماً من كلمة « فلسفة »، للدلالة على موضوع بحثه، كأن يقول : التفكير أو الحياة الروحية . بل وطبيعة الأسانيد التي يستخدمها تقوده إلى استعمال طريقة علماء وصف الشعوب وعلماء الاجتماع في تفسيرها، وهي طريقة لم تبلغ بعد أشدها . مثال ذلك أن الأستاذ « مارسيل جرانه » Marcel Granet، في كتابه الفكر الصيني، ينسب إلى رسوم مشتركة واجتماعية صورة الحقيقة التي تتخيلها المذاهب الصينية، وعندئذ تتخذ تلك الرسوم معنى بل وتعليلا – مختلفة كل الاختلاف عما نقصده بكلمة الدليل العقلي . ويتحدث الأستاذ «جرانيه» في هذه المناسبة عن الفلسفة الإنسانية، أما طريقة تقديره لتلك الفلسفة فهي حقيقة تقارب تلك التي لجأ إليها الأستاذ « شيلر » Schiller لتعريف الحقيقة .

وفي رأي الأستاذ « أورسيل » أيضاً تعتبر الفلسفة الهندية مذهباً عملياً ؛ فالكائن يعد فيها نتيجة عمل أي يعد مخلوقاً، والشيء الوحيد الجدير بالاعتبار هو الفكرة الصحيحة لا الفكرة الموضوعة، بل تلك المطابقة للمبادئ والتي تؤدي إلى نجاح العمل . فالذي نراه الفلسفة الهندية في الروح هو القوة الفعالة لا المعرفة، فهم يدركون الروح في جميع وظائفها الحيوية لا في مجرد وظائفها العقلية ؛ فمذهب « اليوجا » le yoga، الذي يمثل كثيراً الطابع الهندي، يعلم بالتجربة كيف يمكن أن نِنميّ سلطة الروح على الجسد.

وفي الصين نرى كتيباً في موضوع الألوهية يتحول إلى نظرية في الكائن، كما نرى كتاباً في الشعائر الدينية الكونفوشيوسية يصبح نظرية للقواعد المطلقة ؛ فعند كونفوشيوس لا يتميز ما وراء الطبيعة عن على الأخلاق والسياسة، وذلك بأنه إذا كان الأمر متعلق بجعل العالم مفهوما، فإنه يجب أن يكون سهل التنظيم .

وهذه المميزات التي أشير إليها بقوة في كتاب الأستاذ « أورسيل » توضح لنا الفرق بين الشرق والغرب إيضاحاً تاماً، ومع ذلك فربما قل شعورنا بهذا الفرق إذا أدخلنا في تاريخ الفلسفة جميع ما تحويه من الروحية الفعالة والتصوف، كل من الوثنية في نهاية عهدها والعقائد اليهودية المسيحية . بل ويقل أيضاً إذا رجعنا إلى فلسفة أفلاطون في كتابه المأدبة، وإلى أفلوطين، وإذا أضفنا إليهما القديس « أوغوسطين » والقديسة تريزا . أو الرياضة الروحية للقديس «أغناطيوس» ؛ أي جميع هذه الأعمال التي ترمي لا إلى معرفة الإنسان، بل إلى تحويل طبيعته باتصاله بالكائن الأعلى. إننا لو راعينا هذا كله، يتضح لنا أن الجرأة في التجارب الروحية لا تقل في الشرق عن الغرب، وأن الفكرة الواحدة نفسها تظهر في صورتين مختلفتين تبعاً لاختلاف العقلية .

ولا مراء أن بعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة قد تكون مشجعة على إكمال الفلسفة بتاريخ تلك الأنظمة الفلسفية القديمة . فالفلسفة التي تبحث في الوجود تعتبر الحقيقة لا مجرد محمول أمام موضوع عارف، بل موجود من شأنه أن يغير منا إذا اتصلنا به . فتلك الفلسفة لا تعزل فينا خاصة المعرفة بباقي وجودنا، لكنها تشرك في البحث الفلسفي الشخص كله، مع ما تحدثه الأشياء في مشاعره وأهوائه من رد فعل . وقد اقترنت هذه الحركة بنهضة في

تذوق التفكير الشرق، يستدل عليها من هذا الكتاب وما حوى من بحوث ودراسات.

أما المقابلة التي أقامها أخيرة بعض الناشرين من أمثال الكونت « كيزرلنج » Keyserling بين الشرق الذي ينشد المعنى والغرب الذي يكتفي بالشيء، فإن وطأتها تخف كثيرا إذا أدركنا الروحية الغربية بأوسع مداها، وإذا امتنعنا عن اعتبار العقائد التي تنص عليها الأديان مواد عازلة بينها وبين الروحية التي أشرنا إليها .

ومع ذلك فلا يزال في التفكير الغربي شيء كثير من الازدواج العميق الذي يجهله الشرق على ما نظن، والذي لا يمكن حجبه بالطرق المصطنعة رغم ما يقوله الأستاذ « پول فاليرى » P . Valery وهو أن التاريخ يبرر ما يراد تبريره .

إن من الظواهر العجيبة التي تستخلص من كتاب الأستاذ « أورسيل » أنه منذ العهد الذي درجنا على تسميته بالقرون الوسطي انتهى عصر الإنتاج الفكري في الهند والصين ؛ وعقمت الروح الحافزة على الابتكار . ولنضف إلى هذا أن الهند كانت دائما مستوحية فيما يتعلق بالعلوم. وبالإجمال لم تعرف الهند ولا الصين عصرا يشبه العصر الذي أخذت تتدرج فيه أوربا منذ النهضة، وهو عصر امتاز بتقدم العلوم الوضعية وبالاكتشافات الكبرى، وبالتوسع الاستعماري وقيام الصناعات الكبيرة ؛ ومن ثم كان تيار لم يشترك فيه الشرق، ولم يشعر إلا بحركته وبنتائجه، تيار يتصل بالحكمة الهيلينية.

ومما لا شك فيه أنه قام بأوربا، ابتداء من القرن السادس عشر، وثبة امتدت إلى فلسفة مدركة صبغتها الابتكارية، برغم جميع العناصر التي نقلتها

عن الماضي . أما موضوع هذه الفلسفة الإنسانية التي أخذت تنمو وتزدهر في أوربا منذ نحو أربعة قرون، والتي اقترنت بتحول أخلاق واجتماعى عميق، فيتلخص في العقل والتجربة، مستعملين استعمالاً منظماً منهجياً، مع نقد مقدرتهما وحدودهما ومداهما عن طريق ملاحظة نشاطهما المحسوس .

ويجب أن يضاف إلى ذلك أن الاستشراق، أي مجموعة البحوث الخاصة بلغات الشرق وتاريخه، هو ثمرة تقدم العلوم التاريخية المرتبطة بحركة الأفكار هذه . فالأحفياء الغربيون هم، كما ذكر الأستاذ « أورسيل »، الذين قدموا إلى الهند الوسائل المنظمة اللازمة لكشف ماضيها. ذلك لأن معرفة التاريخ بأكمله التي يرمي إليها الغرب لا يمكن أن تنال بغير هذه البحوث، ولم يسع الفلاسفة إلا الاهتمام بهذه الشؤون : هذا « لا يبنتز » أخذ يبحث في الصين عن حروف للغة العالمية التي أراد ابتكارها، وفيها مضى كانوا يشيرون إلى أهمية أثر الصين في التفكير الفرنسي خلال القرن الثامن عشر، وهذا الأثر الذي يطول البحث فيه، لو أردنا حتى الاكتفاء بذكر أهمه، يبدو لنا ضرورياً كلما نمت روابط التضامن بين شعوب أوربا وآسيا، لكن هنالك عقبة هامة تجيء من كثرة الأسانيد اللازمة لمثل هذه البحوث.

ومن أجل هذا، يكون للعمل، الذي بين يدينا الآن، ماله من أهمية وخطر، وبخاصة وهو يتيح لنا أن نتصل بالاستشراق اتصالاً مباشراً .

إميل بريهييه
كاتب ومؤرخ الفرنسي

مقدمة المؤلف

إن الكتاب الذي سبق هذه الصفحات التي نقدمها إلى القراء، هو تاريخ فلسفة حضارتنا الغربية . على أنه لا يوجد في هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما، وشعوب أوربا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي.

في جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد وظهرت أشعتها جلياً، وانتشرت في شتى الأنحاء. وبما أن هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض، كما ظن في الماضي، يجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكتفي بنفسه، فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي.

فالغرض إذن من هذا الكتاب هو تركيز الفلسفة الغربية في وسط مجموعة التفكير الإنساني باعتبار أنه قابل للدراسة التاريخية.

وستكون مهمتنا مزدوجة ؛ أولاً عرض موجز لما تحويه النظر الفلسفية التي كان يجهلها أو يهملها عادة محلل ثقافتنا الغربية ؛ ثانيا أن نشير بقدر الإمكان إلى الصلات التي كانت قائمة بين هذه الفلسفات الشرقية المختلفة من جهة، وبينها وبين الفلسفة الغربية من جهة أخرى.

وقد يعترض علينا بأن تلك النظر الشرقية كان جلّها أكثر صلة بالحياة الدينية منها بالتفكير الفلسفي، فنجيب بأن كلا نوعى التفكير قد اختلط

خلال عصور الإنسانية كلها، وكل محاولة ترمي إلى إيجاد فاصل حاسم بينهما سيؤدي إلى جعل كليهما غير مفهوم.

فمنذ أقدم عصور التاريخ قامت في جهات مختلفة جهود في التفكير الحر؛ فالمذهب الواقعي لم يحتكر الأخلاق المستقلة، ولا الروح التي لا تتقيد بالدين . ولكن يمكن أن نقول قطعاً بوجه عام إن البحث الفلسفي نشأ على أثر الإيمان بالدين، وكثيرا ما تولدت الأديان عن الفلسفات، وإذا فرضنا أن موضوع بحثنا لا يشمل كل تاريخ الأديان، ولا مجرد تاريخ الفلسفات وحدها، فالواقع أنه يمتد إلى جميع ما يتعلق بتاريخ التفكير عامة .

إذن، فموضوعنا يتجاوز تاريخ العلوم من جميع النواحي ؛ أولاً لأن العلى والفلسفة لا يتميزان إلا فيما يراه الغرب، ومع شيء من التحديد والتحفظ ؛ وثانياً لأن ما نسميه ما بعد الطبيعة وما نعرفه باسم الأخلاق يعتبران في كل مكان من الموضوعات الأساسية للتفكير، وقد يتضح لنا مراراً أن إحدى الفلسفات تفترض سلسلة من المبادئ والوقائع مما إذا نظر إليه حسب ترتيب معين أصبح معادلاً للطبيعة أو لما وراء الطبيعة، ولكن إذا أورد بنظام عكسى ظهر في صورة الأخلاق، أو نظرية الخلاص . فكل فلسفة تشمل عقائد، أو مسائل أساسية ومنطقة لتبرير العلاقات بين هذه العقائد أو المسائل، لكن هذه الفلسفة تختار شكلها وتنظم محتوياتها بطريق يجعل من المعرفة ضماناً لصحة بعض الأعمال . فأنظمة التفكير ترتكز على أربع دعائم أساسية : علم الكائنات من حيث هي، والمنطق، ونظرية المعرفة (نقد العقل)، والأخلاق .

فتاريخ التفكير سيُبحث في هذا الكتاب باعتباره تاريخاً لأنظمة التفكير . فالعمل الفلسفي هو الجهود الفكري الذي يبذل لتفسير حقيقة الشيء

تفسيراً مذهبياً، أو لإدراك النظام العملي، أو لفهم العالم والعمل معاً.

إذن، سنضرب صفحاً عن الفنون والصناعات، والأنظمة الاجتماعية والعادات، لكي نعزل الفلسفة عن النظم المتصلة بها، كعمل الفنون، والجمال، والقانون، والاجتماع، حتى على النفس. ولنعترف بادئ ذي بدء بأننا نقدر كل التقدير مدى الخطورة الناشئة عن جمع وقائع مستقاة عن مجتمعات متباينة كل التباين عن تلك التي نعيش فيها، ثم ترتيبها تحت عناوين ذات أسماء إغريقية، أو لاتينية، لها صبغتها وقيمتها اليونانية واللاتينية إلى حد كبير .

ومن أجل هذا، سنجتهد في أن لا نقع بقدر الإمكان في مثل هذا التبويب والترتيب، فإذا ما عالجنا مسائل منطقية صينية أو هندية فلن يغرب عن بالنا أننا سنكون إزاء مسائل مختلفة كل الاختلاف عن النظريات الخاصة بالعقل (اللوجوس) كما يفهمه اليونان . فالتعابير، أو المصطلحات، لن تكون خطرة إذا اتبعت الطريقة المقارنة ؛ ليس لاستيعاب وقائع مختلفة، بل على نقيض ذلك التعيين السير الخاص بكل نظام من النظم، وكل عقلية من العقليات .



مدخل

لم يكن التفكير الغربي منعزلاً عن باقي العالم في أي عصر من عصور التاريخ، ومع ذلك فمن الضروري دراسة معنى الغرب دراسة نقدية حتى يتسنى لنا وضع بيان واف عن التأثيرات التي تلاقت في هذا الغرب، دون أن يبتلعها بأسرها.

فالغرب يدل بالإجمال على أوربا مقابلة بآسيا، لكن هذين التعبيرين ينقصهما الدقة ؟ ففي نظر الإغريق اعتبر جزءا العالم هذين متقابلين كضفتي البوسفور والدردنيل، لكن جزر الأرخبيل تجعل بينهما شيئاً من الاتصال، أما في رأينا فإن جبال الأورال هي التي تحدّ بينهما، إلا أن هذا الفاصل الوهمي لا معنى له في نظر رجل الجغرافيا أو التاريخ، بل هو مجرّد خيال على المصوَّر.

إنه لا يوجد إلا « أوراسيا » — التي تكون منها أوربة الطرف الغربي – وهي عبارة عن شكل رأس مسنن واسع يستمر خطه متعرجة من المحيط المتجمد الشمالي إلى نهاية البحر الأسود، بما فيه الضفة الجنوبية منه برغم أنها من القارة الآسيوية .

ولسنا في حاجة إلى النقاش فيما إذا كانت أفريقية تابعة للغرب أو للشرق، فالمغرب الأقصى له حضارة شرقية برغم وجوده في أقصى غرب العالم القديم . أما أفريقية الشمالية، أي الضفة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط، فقد كانت دائما متضامنة مع أوربا في شاطها الشمالي ومع آسيا

في شاطئها الشرق . فالغرب كان على المدى الذي سمح به البحر الأبيض المتوسط، فقرب الشعوب الآتية من كل حدب وصوب بعضها إلى بعض، وربطها بل وصهرها في بوتقة مشتركة . ولنضف إلى هذا أنه إذا ضربنا صفحة عن هذا الحوض البحري الذي حددناه فلا نجد في أوربا الوسطى والشمالية ما يجعلها متعارضة مع آسيا، سواء من حيث الأرض أم من حيث سكانها إلا أن أشعة البحر الأبيض المتوسط، قد اتسعت فعمت تلك المناطق بنورها إلى درجة تختلف كثرة وقلة .

و بعد هذا، لنا أن نستخلص مما تقدم أن حضارتنا يمكن أن نصفها، مشخصين لها، بأنها حضارة مصطبغة بصبغة البحر الأبيض المتوسط.

إن هذه الاعتبارات من شأنها أن تشجعنا على توجيه نقد شديد إلى الزعم الباطل، أو الجهل العنيد، الذي يجعل معرفتنا بأنفسنا باطلة لا تقوم على أساس على صحيح.

فالحضارة الخاصة بالبحر الأبيض المتوسط ليست حضارة أوربية بحتة، بل هي مزيج من حضارات أوربا وآسيا وأفريقيا على درجات مختلفة . فمن صالح العمل الذي تقوم به أن لا نأبه بهذه الخيالات الجغرافية، وأن نبعدها عن بحثنا، بل لنلاحظ أيضا عدم الوقوع في أخطاء أخرى قد تجرنا إليها بعض الأوهام القومية واللغوية.

لقد ساد في القرن التاسع عشر اعتقاد بوجود عناصر وأجناس مختلفة ينقسم إليها الناس، لكن العنصرية مهما اشتدت الآن أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسى، ولا نريد معارضة ما جاء به علم الأجناس البشرية من الأسانيد المدعمة، فيما يتعلق بتعيين الأشكال المتميزة، إلا أننا نعلم علم

اليقين أنه لا وجود للعناصر النقية إلا في بعض حالات التحديد، وعلى ذلك فالأمر خارج عن طور التجارب.

و بعد أن كشف في العصور السابقة التاريخ على ضفاف البحر الأبيض المتوسط الشمالية آريون من الصقالبة والحرمان والسلت، من خلفوا الأبيريين أو الليجوريين، فما الذي يستنتج من ذلك لفهم التاريخ فهما أصح ؟ إن ما نتكهن به، باعتباره موجوداً في العصور السابقة لكل تقويم، سيصبح مجرد أمور مهمة تعسفية مستخلصة من تحليل العصور التاريخية.

والأمور الدقيقة المنسوبة إلى الأجناس لا وجود لها إلا في الميدان اللغوي . فالآريون – إن كان يوجد آريون حقا في أوربا – لا يمكن تعينهم إلا على أساس اشتراكهم في لهجة معينة مثلى اشتقت منها لغاتهم الهندية الأوربية . والنتيجة الإيجابية هي أن العنصرية تستند إلى مقياس لغوى أكثر منه جنسياً.

وتنطبق مثل هذه الملاحظات حتماً على محيط حوض البحر الأبيض المتوسط بأسره، وهو مركز عالمنا، في الشمال، وفي الشرق جاورت شعوب متكلمة باللغات الهندية الأوربية شعوباً ذات لغات سامية أو لهجات أفريقية لا تتصل بالسامية بصلة . وتلك وقائع واسعة المدى، لأن تكوين اللغات يؤثر في تكوين العقليات، ولكن لا ينبغي أن نقع في الأوهام التي تقوم على الاعتبارات الجنسية، فإنه إذا ما تقدمت الأبحاث اللغوية، ربما انحي التمييز الذي ما زلنا نضعه بين فصائل اللغات التي تبدو غير قابلة لإنقاص عددها، وإن كان هذا التمييز أقل شأنا من ذي قبل. مثال ذلك لو كشفت جماعة قارة بين اليهود الأوربيين والساميين، وجب علينا إعادة النظر في جميع ما هو عالق في ذهننا حتى الآن من المقابلات بين العناصر الثلاثة : سام، وحام ويافث.

لنضع إذن هذا المبدأ، وهو أنه من الخطل أن يعمد مؤرخ الفكر إلى البحث عن مبادئ في أصول الأجناس، ويترك لعلماء الأجناس البشرية واللغويين والأثريين مهمة كشف خبايا ما قبل التاريخ، سائرين خطوة من التاريخ الثابت إلى التاريخ المشكوك فيه، فإن تاريخ الفكر لا يبدأ إلا مع تاريخ اللغات، برغم أن تاريخ الفنون والصناعات قد يكون أقدم منه، وأن اللغات عبارة عن طرق للمعارف والعلاقات .

والواقع أن أقدم تقريب للفكر الخاص بشعوب البحر الأبيض المتوسط لا يمكن الوصول إليه إلا بالمقابلة بين الهندي الأوربي وبين السامي، غارقين هما أيضاً في لج من العوامل اللغوية التي لم يدرك كنهها بعد.

يستنتج من ذلك أن الدول السامية الكبرى التي قامت فيما بين النهرين، وكذلك العرب والفلسطينيون الرحل من جهة، والمملكة المصرية من جهة أخرى، قد ساهموا جميعاً في حضارتنا .

فجميع طرق آسيا البعيدة تنتهي في البحر الأبيض المتوسط كروافد النيل الكبرى . وإذا كانت أشور وبابل قد شغلتا مركز الدائرة في مصير آسيا، وإذا

كانت مصر قد أرسلت أشعتها الذهبية في جميع أنحاء أفريقية، فما علينا إلا نسجل تحت هـ ذا الانحراف صلتين قويتين بين ثقافتنا وثقافات أخرى بعدت أو قربت .

والسبب الوحيد الذي أدى إلى تجاهل هذه المعارف الأولية هو ذاك الجهل الناشيء عن التخصص (أي الانتصار في دائرة معينة من المعارف)،

هذا مع عدم إنكارنا أن التخصص ضروري في ميدان العلم . فمن جهة كان مؤرخو الفكر جاهلين باللغات القديمة التي ظلت زمناً طويلاً عسيرة المنال، ومن جهة أخرى كانت فروع الاطلاع الواسع، كالعلوم اليونانية والمصرية القديمة والعبرية والدراسات الخاصة بشعوب ما بين النهرين ونحوها، منعزلة بعضها عن بعض.

ومن الأهمية بمكان أن ندرك تلك الحقيقة الواقعة، وهي أن العوامل المكونة الحضارة البحر الأبيض المتوسط لم يختلف أغلبها عن تلك التي سادت في حضارات آسيا الغربية، بل والوسطى، ومن السهل علينا بيان أقوى هذه العوامل:

أولاً– أساس العناصر الأسبانية Asianiques إن فكرة الأسبانية لا تخلو من المميزات الواضحة التي تبين عن طابعها الخاص، برغم إبهامها وسلبيتها إلى حد كبير، بحكم أنها تنفي السامية والهندية الأوربية . ويدخل في دائرة الفكرة الأسبانية دون صعوبة قدماء الأريجيين، وهم أقدم الطبقات الأولى التي نعرفها من الشعوب الإغريقية ؛ والعيلاميون أي سكان سوسيانة، والسوميريون وهم ليسوا مجرد أسلاف للكلدانيين فحسب، بل امتدوا إلى البنجاب حيث انضموا إلى الدراويديين في الهند . وليست هذه الشعوب إلا أبرز ما عرف لنا من الطوائف الكبيرة التي عاشت مدة متصلة خلال الألف الرابع قبل الميلاد، والتي تمزقت أوصالها من جراء الغزوات المتتالية، وتفرقت لهذا أيدي سبا.

واللغات الأناضولية التي ظلت حية بعد مضي ألفي سنة، وخصوصا اللغة الحيثية الأولى واللغة الميتانية، كانت متضامنة مع اللغات الكريتية والعيلامية والسوميرية. ويستدل من حالة النصف الآسيوي الغربي والنصف الشرقي

لشواطئ البحر الأبيض المتوسط، على أن هنالك شعائر دينية مشتركة ظلت تعيش حتى العصور « الكلاسيكية »، وكانت قائمة على أساس أديان سابقة.

من ذلك عبادة الآلهة الأم، أي الأرض التي كان يخضع لها كل الآلهة حتى أعظمها . وفي جميع المناطق الكائنة بين سوريا ونهر السند نجد صور) وتماثيل، عارية عادة، لتلك الأم التي سماها السوريون أتار جاتيس، والعرب أثتار، والبابليون إشتار، والفينيقيون أستارتيه، والقرطاجيون تانيت، وأهل عسقلان دير سيتيس وأهل أوروك في جنوب بابل نانايا ؛ وهذا الاسم الأخير هو بالذات تحريف لكلمة أناهيتا – الإيرانية، وكلمة أنايبتيس اليونانية . والأبحاث المتأخرة التي قامت على التوفيق والاختبار قد وصلت إلى نتيجة موفقة في هذا الصدد، إذ سوت بينها وبين أرتيميس المعروفة عند الليديين . وفي البلاد الدراقدية يعادل هذه الآلهة بعض الآلهة الأمهات والفولات، فتبدو مجردة، ممثلة على شكل المثل العليا، في المؤلف الهندي الأوربي المعروف «ريج – فيدا »، حيث ذكرت باسم أديتّي، وهي المادة المشتركة بين جميع الآلهة وجميع الكائنات وبخاصة في شخص أم « ميترا » وأم « فارونا » . فهذه الشعائر الواسعة الانتشار تدل على وجود معارف أسطورية خاصة بالأجيال المؤسسة على احترام النوع المؤنث، بل على وجود منطقة شاسعة تسكنها مجتمعات مؤسسة على نظام الأمومة.

ثانياً، وثالثاً هذه الأسبانيات كانت إما منضمة وإما منفصلة إلى أقسام مختلفة على أثر وقوع غزوات من نوعين : غزوات الساميين حوالي بدء الألف الثالث قبل الميلاد، ثم الغزوات الهندية الأوربية التي وقعت بين نهاية الألف الثالث ونهاية الألف الثاني قبل الميلاد.

ويبدو أن تدفق الساميين الذين من أصل عربي قد تم على موجات متتالية ؛ إذ بدأ الأكاديون فأقاموا في بلاد الكلدانيين ثم الأشوريين، وبعدئذ اتخذ الكنعانيون والفينيقيون – بما فيهم العموريون والإسرائيليون – فلسطين موطنا لهم، وبعد ذلك بزمن طويل أي حوالي القرن الثاني عشر ق.م جاء دور الآراميين، فاستوطنوا إما ما بين النهرين وإما سوريا .

وكان من جراء نشاط هذه الشعوب وعزمها وحبها للكسب، وتعصبها لإلهها (بعل)، أن قامت مطامع دنيوية ودينية واسعة النطاق دخلت في حظيرتها ممالك ما بين النهرين، ودولة الفينيقين المشهورة بقوتها في البحار والاستعمار، والعبريون ذوو الميول الدينية . وقد عملت جميع هذه المطامع، في خلال الأجيال التالية، فأحدثت أثرة في أوربا وفي آسيا كخميرة فعالة . ولا يعزب عن بالنا أن مصر في العصر الحجري الجديد، أي في الألف الخامس قبل الميلاد، قد غزاها فوج من الساميين المعروفين باسم خدام حوروس، فيكون تأسيس السيطرة المصرية يرجع الفضل فيه أيضا إلى قبائل خارجة من جزيرة العرب .

أما الغزو الهندي الأوربي فقد جاء من اتجاه عكسي، أي من الشمال لا من الجنوب. وسواء كان أصل الغزاة من السهول الجرمانية الروسية أم الجر أم التركستان، فالواقع أنهم انتشروا في جميع أنحاء أوربا، بعضهم من أصل غربى كالسلت، وبعضهم من أصل شرقى كالصقالبة، بل وبعضهم نزل من الأحراش الآسيوية، وآخرون من البلقان، مجتازين مقدونيا وتراقيا للإقامة في البقعة التي عرفت بعدئذ باسم اليونان.

وهنالك من اجتاحوا آسيا الصغرى عن طريق بوغازي البوسفور

والدردنيل، أو عن طريق شواطئ البحر الأسود والبحر القزويني . ولقد اجتذبهم شبه جزائر البحر الأبيض المتوسط، كأسبانيا وإيطاليا واليونان والأناضول، حيث حلوا محل السكان الأصليين وخصوصا الأسبانيين، ولم يقف غزوهم إلا أمام مقاومة الساميين للاندماج فيهم ؛ ذلك بأن الساميين لعبوا في التاريخ دوراً مزدوجاً، وهو دور الحاجز والوسيط بين مختلف المواطن الهندية والأوربية، محتفظين بخاصية عدم امتزاجهم بالآخرين. ومع ذلك فقد ظل العنصران متقابلين في حضارات مشتركة، خصوصا في سوريا وفيا بين النهرين.

إن غزو الشواطىء الشمالية – بل والشرقية للبحر الأبيض المتوسط إلى حد مالا يعتبر إلا مجرد نصف التوسع الهندي الأوربي، أما النصف الآخر فقد تم بإدماج إيران (أي بلاد الآريين) وبغزو الهند، فهنالك شبه تماثيل، ابتداء من بريتانيا حتى بلاد العند مما يؤيد وحدة أوراسيا . وقد كان اكتشاف بوب (١٢٩١ – ١٨٦١ م)، والاشتراك في اللغة القائمة بين الشعوب الهندية الأوربية مبدأ تقدم كبير في معرفتنا للإنسانية ؛ ولكن مما يؤسف له أن مؤرخي الفلسفة العالمية لم يأبهوا بهذا الاكتشاف، لكننا نرى أن الوقت حان لنكف عن اعتبار الحضارات الناشئة عن الغزو الهندي الأوربي حضارات منفصلة بعضها عن بعض، وفي مقدمتها الحضارة اليونانية والحضارة الهندية.

فإذا ما نسبنا لهذه الوقائع كل مالها من معان، ظهر لنا في ضوء جديد كل شيء مما يختص بالعلاقات القائمة بين اليونان والشرق، تلك العلاقات التي ظلت طويلا موضع جدل في تفاصيلها . وسواء قيل إن هذا أو ذاك من اليونانيين الهَّلينيّين الذين كانوا قبل سقراط قد عبروا إلى مصر أو إلى آسيا الصغرى، فهو أمر قليل الأهمية، وربما كان خرافياً لا قيمة له أمام الحقيقة

المؤكدة، وهي أن جميع شعوب الشرق كانت تعيش في وسط مشترك .

وقد أدى الغزو الآشي[٦] إلى اندثار الإيجيين في غرب آسيا الصغرى، وكذلك في بلاد اليونان الداخلية والشاطئية، لكن غزاة طروادة الهوميرية كانوا متصلين بالقرابة بأهالي طروادة، أي المدينة السادسة التي أدت الحفائر إلى كشفها في نفس ذاك المكان التاريخي . فموطن هذه الإغريقية المشتركة لا الخالصة، لم يكن قاصرة على كريت والبولوبونيز وصقلية، بل كان أيضا في آسيا على الأقل.

ولما كان قادة الحضارة، كما تبينا، هم من أصل شرق أو مصري أو قبرصي أوكريتي، قبل ظهور شبه المعجزة اليونانية، فلا غرابة إذا علمنا أن الرواد الأول للفلسفة قد قاموا برحلاتهم إما في الأناضول وإما على معارج الشرق، أو كانوا من بايونيا . حتى في مناطق السند، والكنج ؛ فإن كلة « ياقانا » التي تشير إلى اليونانيين، فيها الدلالة على المهمة الكبرى التي قامت بها إيونيا في الحضارة الإغريقية. وفي أيام اليونان الأولى قامت فكرة خاطئة تقليدية جعلت من الخصمين اللذين التقيا في معركتى ماراتون وسلامين، عالمين تفصل بينهما هوة، والواقع أن هذين الشعبين المتحاربين كانا أبناء عم، إن لم نقل أخوين، بحكم الأصل واللغة والعادات، وهما من النماذج القريبة جدا للعنصر الهندي الأوربي النقي .

فهنا وهنالك، نرى أريستوقراطيات شجاعة تعبر عن ممثلها العليا بروعة متماثلة في القصائد الهوميرية والملاحم الإيرانية والهندية ؛ هنا وهنالك نرى نبلاً في الحرب المسلحة بالحديد، والتي جلبت للمرة الأولى الخيل تجر

---

(٦) نسبة إلى أشاى وهي بلاد البلوبونيز اليونانية .م

العربات في بلاد كانت تجهلها قبل غزوها ؛ هنا وهنالك جماعات ترجع إلى جِدّ واحد وتحترم شعائر الوطن؛ إلى غير ذلك كله من وجوه الشبه التي تثبت الأصل المشترك لغويا ودينا.

فآلهة « فيدا » القديمة وآلهة الأقستا تحاكي في وجوه كثيرة بانتيون الأولمب . مثال ذلك أن السماء الأب يسمي باسم واحد مع اختلاف في اللهجات ؛ والنور هو النموذج الأصلي للألوهية إذ أنه خفي وفوق السماء في آن واحد ؛ والأرواح، إن كان هنالك أرواح، هي أقباس سقطت من هذا النور، ولهذا نجدها متشوقة للعودة إلى أصلها .

وليس بين الآلهة هنا وهنالك ما يساوي المطلق ولا ما يساوي مجموع الكائنات الإلهية ؛ جميع الآلهة، هم كبني الإنسان، خاضعون لقانون الطعام ولا يفلتون من الموت إلا لأنهم يتناولون شراب « الإمبروازى » الذي يضمن لهم الخلود كأمواتنا الذين هم في حاجة للتغذي بالقرابين الجنائزية ؛ وهنالك قوانين غير مكتوبة يقوم عليها العالم، لكنها ليست من وضع الآلهة، بل هم مجرد حراس لها .

ولنعلم أيضاً أن المسافة الفاصلة بين أنصار هذين الدينين لم تكن شاسعة كما يظن : فهنالك بعض الآلهة الهندية، أو الذين خصصوا ليكونوا كذلك، كانوا موضع عبادة سكان فليقية (حفائر بوغاز كوي عام ١٩٠٩ م)؛ وعند ما أبرم الميثانيون، من سكان شواطئ الفرات الأعلى في عام ١٤٠٠ ق.م معاهدة مع الحيثيين اتخذوا ضمانا، عدا ميترا وقارونا وإندرا، الفاساناياس، وهم آلهة الهند المعروفون باسم الديوسكوروس .

ومع ذلك، فهذا التشابه الذي تنافس علماء اللغة والأساطير في تحديده

تحديداً دقيقاً خلال القرن التاسع عشر، يدل على تضامن الإغريق، وكثير من غيرهم من الآسيويين، في الصبغة الهندية الأوربية .

ولكن في جميع الأقطار الكائنة بين البحر التيريني (أي بحر صور) وخليج البنغال، ظهرت خلال الألف سنة السابقة لعصرنا ميول دينية جديدة وقوية بين الشعوب التي اندمجت في الهندية الأوربية، وتبدو هذه الميول على شكل وحى أعمق من الطقوس الدينية المتطرفة، بل على شكل تعاليم سرية، إذ كان المصير الفردي مفضلاً على النفعية التي كان يقوم عليها الدين الشائع في ذلك العصر.

فالتصوف يتطلب عبادات وشعائر خاصة، لا للحصول على متاع الحياة الدنيا، بل للوصول إلى المطلق والاندماج فيه اندماجا أبديا ؛ ونجد في الأسرار اليونانية مطابقة لمثيلاتها في الأوبانشاد . وإذا ما اشتركت الجموع الجاهلة في احتياج واحد لا يسعها إلا أن تصوغ لنفسها عقيدة شعبية، ما دامت لا طاقة لها بالاندماج في التجرد الذي يتطلب ثقافة عميقة قوية.

ولما كانت العقيدة المتخذة عن هذه الطريق قد عمت في أوساط متباينة، فمن السهل عليها أن تتخذ لنفسها مدى عالمياً ؛ وقد نشأ عن ذلك مجموعة من الإصلاحات الدينية ظهرت وانتشرت بطريق التقليد: منها إصلاحات زرادشت، ثم چيناس القريبة لها، والبوذية الأخت الصغرى للچيناسية، ثم ديانات ميترا وماني، والمسيحية، وأخيرا المذهب النسطوري . وفي جميع هذا نجد عناصر كثيرة أو قليلة، لا تمت بصلة للهندية الأوربية، بل هي سامية كالنبوة والتجلى، وحفلات الشكر الدينية التي وضعت حدة التقاليد القديمة واعتبرتها من ضروب الوثنية الغابرة .

لكن اليونان نفسها لم تصل إليها هذه النظم المشتركة إلا أخيراً لإبعادها عنها وخضوعها لنظام المدنية في العصر الأول، فضلاً عن أن أسرارها كانت ملائمة لاحتياجاتها، حتى جمعت حولها أنصاراً من جميع النحل وفرضت عليهم إيماناً حاراً ووعدتهم النجاة الأبدية . وبمجرد تغير النظام السياسي لليونانيين، من جراء الفتح الروماني، أصبحوا قابلين لديانات آسيا، كما فعل قبلهم يونان الإسكندرية .

والفترة الثالثة للاشتراك اليوناني الآسيوي . كانت غزو الإغريق لآسيا، وهو غزو ما كان يتحقق لو لم يمهد له بوجوه شبه عميقة. وقد كان مقدراً للرومان إقامة الثقافة الإغريقية في آسيا الداخلية حتى نهر الفرات ؛ والغزو المقدوني الذي قام به الإسكندر لا باعتباره إغريقيا، بل بوصفه خليفة للملك العظيم، لم يؤسس سوق مستعمرات عسكرية في بكتريانا، واكتفي بتكوين أسر هندية إغريقية لم تعش طويلاً، وتقوضت أركانها بين عام ١٤٠ وعام ١٢٠ ق.م على أثر غزو ساكاس البارتى .

وكان أيضاً على الإمبراطورية البارتية سيدة الأدغال أن تقف الرومان عند حدهم . ولكن الروح اليونانية لم تتقدم إلى مدى أبعد في الشرق إلا بفضل أثرها العقلي، وخصوصا فنها في صناعة التماثيل الذي تركز في منطقة جندارا : ولا ننكر أن بعض العوامل الإيرانية قد اشتركت معها وساعدتها على الاتصال بالصين عن طريق سرنديب ؛ ومن الأسانيد التي تدل دلالة قاطعة على صحة ما تقدم، تلك التماثيل البوذية الكثيرة التي تجدها هناك.

والصلات الفلسفية القائمة بين الروح الإغريقية في العصور الأولى والفكرة السائدة في المحيط الأوراسى تكاد تكون مؤكدة، وإن لم يكن من

السهل التدليل عليها، لعدم وجود ظواهر لها في الطوائف التي درس حضارتها المشتركة علماء الآثار وباحثو تاريخ الفن المقارن .

ولما كنا نميل إلى الحكم على العصور القديمة طبقاً لتقاليدنا الأوربية الحديثة، فإننا نكاد نلاحظ أن البحث عن الحقيقة في اليونان وفي الشرق كان تقليدياً وجمعياً . وقد قام بهذا البحث مدارس متنافسة تنافساً مستمراً، لا مجرد أفراد متفردين، حتى كان إذ اكتشفت تلك المدارس نظرية جديدة يعترف أقوى شخصياتها بأعمال أسلافهم ويقرون أنهم مجرد حملة لتراثهم . فبدأ المعرفة الصريحة تابع لطريقة التعليم . وقد أدت حالات متشابهة إلى نتائج متماثلة عند مفكرى اليونان ومفكري الهند، فالنص المركز الذي وضعه زعيم المدرسة لجرد التذكرة يصبح أساسا لبحث حديد ؛ مثلا الأشعار الذهبية المعروفة عند الفيثاغور بين تكاد تطابق تمام السوتراز في الأنظمة البراهانية ؛ والشذرات التي بقيت لنا حتى الآن من عصور ما قبل سقراط تدل على تعاليم يقارن بعضها ببعض تماما، وإذن، تكون المدارس مقصورة على شروح، وضعت لتدعيم النظريات والدفاع عنها ضد الأدلة المعارضة.

و يمكننا ذكر حالات تشابه عديدة . فالطبيعيون اليونانيون لهم أمثالهم في أصحاب نظرية الجوهر الفرد القدماء التي تعد أساسا للأنظمة الفلسفية أو الدينية في الهند، ولكن قامت بعدئذ، هنا وهنالك، أبحاث أكثر تحيزاً فحققت الجهد الذي بذل في سبيل الطبيعة ؛ فمن جهة اتجهت الفلسفة التصورية، أو فلسفة المفاهيم، صوب تعين الحيز الأعلى، والمدرسة الأفلاطونية الأرسطية كشفت ما سبقها من المدارس وأنشأت فلسفة لاهوتية قوية ؛ ومن الناحية الأخرى سادت روح التخوف من التناسخ، والبؤس الإنساني، فنجم عنها أنظمة الخلاص أو السعادة لا هم لها إلا اتخاذ المعرفة

وسيلة للتحرر من هذه الآلام .

هذا وفلسفة هيراكليت والفيثاغوربين شبيهتان كل الشبه بالفلسفة الهندية ؛ الأولى محكم فكرة التشاؤم بالمستقبل، والثانية بحكم اعتقادها بتناسخ الأرواح ورغبتها الصادقة في الخلاص . والتصوف العددي يجعل صلة قرابة بين الفيثاغورين والبوذيين، كما يجعل اتصالا بين الساميين والمدرسة الأفلاطونية، وهناك في هذين الوسطين، نجد سوفسطائيين وشكاكاً، فالأوائل ينقبون عن موارد للحجج، والآخرون ينكرون اليقين المنطق ؛ ولهذا يمكن أن يقال عن كليهما إنهما من الكلبيين . ولنضف إلى ما تقدم، أن ما أثر عن أصحاب الرواق والأبيقوريين يحاكي تماما النحل الشرقية التي تبحث عن الخلاص والسعادة بواسطة المعرفة .

إن جميع ما يحويه التفكير الإغريقي، بعد أن ألقينا عليه هذا الضوء، يبدو أمامنا على حقيقته إذا عرض تحت ضوء الوسط الأوراسي . ولن نقع في خطر الجهالة إذا ما عمدنا إلى جمع معلومات عن حالة التفكير النظري في أهم الحضارات المحيطة بالأفق الإغريقي ؛ وهي حضارات الأناضول وسوريا ومصر، والحضارات الأشورية البابلية، وحضارة الفرس الأشمييدنين[٧] التي خلفت ثقافة ما بين النهرين.

---

(٧) الأشيميدنيون أسرة فارسية كانت من سنة ٦٨٠ – سنة ٢٣٠ ق.م (م) .

المراجع

HISTOIRE

R. Grousset, Histoire de l'Asie. Paris, Crès, 1922 (3 vol.)

جروسيه : تاريخ آسيا

R. Grousset, Histoire de l'Extrême-Orient. Paris, Geuthner, 1929 (2 vol.)

جروسيه : تاريخ الشرق الأقصى

LINGUISTIQUE

Les langues du monde, par un groupe de linguistes, sous la direction de A. Meillet et

M. Cohen. Paris, Champion, 1924

لغات العالم ؛ لجماعة من العلماء تحت إشراف الأستاذين مييه وكوهين

A. Meillet, Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes. Paris, Hachette.

ميه : المدخل للدراسة المقارنة اللغات الهندية – الأوربية

اختصارات ورموز

AMG, Annales du Musée Guimet, Paris, Peuthner,

حوليات متحف جيميه، باريس

BEFEO, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi

نشرة المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى، هانوى

JA, Journal asiatique, Paris

الجريدة الآسيوية، باريس

Gr, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Strasbourg, Trubner

أصول فقه اللغة للهند الآرية وعلم العصور القديمة، ستراسبورج

OL, Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig, Hinrichs

جريدة الآداب الشرقية، ليبزيج

RHR, Revue de l'histoire des religions. Paris, Leroux

مجلة تاريخ الأديان، باريس

RP, Revue philosophique. Paris, Alcan

المجلة الفلسفية، باريس

SBE, Sacred books of the East. Oxford

الكتب المقدسة في الشرق، اكسفورد

TP, T'oung pao. Leyde, Brill.

تونج باؤ، ليدن

ZDMG, Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Geselleschaft, Leipzig

مجلة جمعية المستشرقين الألمانية، ليبزيج

الباب الأول

آسيا الغربية

١- الأناضول - وسوريا

قامت الحضارات التي انتشرت في آسيا الداخلية، منذ فجر العصور التاريخية، على أساس مشترك، هو الأساس الأسباني الذي جمع تحت صبغته المتناسقة إلى حد ما في الألف الثالث قبل الميلاد، أوساطاً ذاهبة في القدم كسومير وإيجيه، ولكن الغزوات جاءت فقطّعت أوصال هذه الحضارات المستمرة.

مثال ذلك أن القوطيين نزلوا من جبال زاجروس، فأقاموا قرن كاملا (حتى عام ٢٥٠٠ ق م) فيما بين النهرين، ثم احتل الميتانيون بلاد أشور، وهم الموجة الأولى للانفجار الهندي الأوربي ؛ وبعد هذا توسع الأشوريون بدورهم حتى الكابادوس، وعند الجنوب في فلسطين وجد في تل الجيزير (حوالي عام ٣٠٠٠ ق م) أقوام من سكان الكهوف كانوا يقيمون هياكل حجرية ؛ وبرغم أنهم كانوا يحرقون أمواتهم كانوا يعتقدون بالحياة الأخرى، وآية ذلك ما كانوا يقدمون من الطعام لموتاهم . وقد وجد هؤلاء السكان الأصليون في تلك البلاد عند ما غزا المصريون سوريا للمرات الأولى .

وأقدم سكان آسيا الداخلية من الساميين هم جماعات العموريين الذين يرجعون في الأصل إلى سوريا العليا، فقد توغلوا فيما بين النهرين، وأسسوا

أسرة أجاديه (القرن التاسع والعشرين إلى القرن الثامن والعشرين ق.م)، ولكنهم انسابوا أيضاً غرباً في الكابادوس وجنوباً على الشاطئ الذي أصبح بعدئذ فينيقية، أما حضارة الكنعانيين، أو الفينيقيين، فهي مرحلة تالية لإقامة هذه الجماعات في البلاد التي ذكرناها .

وأهم حادث بارز في الألف التالي هو تفوق نفوذ الحيثيين، إذ اتخذوا حاقوشاش (بوغاز – كوى) مركزاً لهم، وكونوا إمبراطورية امتدت حتى رأس شبه الجزيرة الأناضولية ابتداء من البحر الأسود إلى شواطىء كيليكليا، وتركيب لغاتهم هندى أوربي، وهذا برهان على أنه منذ وصول الحيثيين انساب إلى تلك البلاد آريون آخرون، بكل معنى الكلمة، إما عن طريق المضايق، أو على شاطئ البحر القزوينى وفي عام ١٩٢٥ ق.م أغار الحيثيون على بابل خربوها، ثم قاموا بغزوات أخرى حتى وصلوا إلى وسط سوريا، ولم يجدوا سادتهم الذين يصمدون لهم إلى أن كانت غزوة الآشيين عام ١٢٩٥ ق.م

وإليك بعض النتائج المباشرة، أو غير المباشرة، لاجتياز الهنود الأوربيين للبلقان. فقد أسس بعضهم تراقيا، واتجهوا صوب آسيا حيث كونوا شعبا فيرجياً، غرب الإمبراطورية الحيثية ؛ وغزا آخرون رويدا رويداً شبه الجزيرة الهيلينية وجزر إيجه، وأنشأوا مراكز إقامة في يوليديا وليديا وكاريا وليسيا. أما الأشيون فبعد أن أبادوا الحيثيين أغاروا على طروادة عام ١٢٨٠ ق.م، واخترقوا الهيليسبونت [٨]، وأخيراً هاجموا مصر سنة ١٢٢٩ ق.م، وكان من جراء ذلك أن فر من غزوة أهالى الشمال جميع الكريتيين ذوى الثقافة العريقة في القدم، والروديسيين، والقبرصيين من صناع النحاس، متجهين نحو جنوب

---

(٨) هو ما يسمى هذه الأيام بوغاز الدردنيل . (المترجم) .

آسيا الصغرى أو سوريا، خصوصاً على إثر الهجوم المفاجئ الذي قام به الدوريون حوالي سنة ١٢٠٠ ق. م.

وقد اتخذت فلسطين اسمها وقتئذ من شعب كريتى صغير، هم البيليسياثيون (عام١١٩٣ ق.م)، والتقوا هنالك بالعبرانيين الذين كانوا قد تعودوا حديثا حياة المدن بعد أن ظلوا رُكَّفي صحراء سوريا العربية، كما وجدوا قبائل آرامية كان الفراعنة قد اتخذوه أرقاء إلى أن نالوا الحرية بفضل سيدنا موسى (عليه السلام).

وفي خلال الألف الثاني هذا، حيث وقف توسع بلاد ما بين النهرين نرى نفوذ مصر يتسع اتساعاً مستمراً في سورية وبخاصة ابتداء من سنة ١٦٠٠ ق. م.

أما الحوادث الهامة التي وقعت في العصور التالية فهي معروفة أكثر من هذا، فآسيا الصغرى أخذت تتشبع بالروح الهيلينية تدريجاً من الغرب إلى الشرق، خصوصاً بعد سقوط أشور (٦١٢ ق.م)، بل وحتى خلال السيطرة الفارسية ؛ وكان من جراء الفتح المقدوني أن تم الاصطباغ بالهيلينية دون أن تتأثر بعدئذ بالغزو الروماني . وأما سورية فقد أخضعها أولا الأشوريون ثم الأشميدنيون فكان مصيرها مصير الأناضول ؛ بخلاف الأمر في جيديه (اليهودية)، فقد قام فيها شعب إسرائيلي برسالة البطولة العجيبة أسوة بما حدث في جميع البلاد التي كان يعيش فيها هذا الشعب.

إن الحوادث التي أشرنا إليها مقتصرين على أقدم عصور التاريخ تدل دلالة واضحة على أن من الخطأ عزل أصول ثقافتنا الغربية عن الشئون الآسيوية . لقد نشأت تلك الثقافة في إيونيا وبلاد الإغريق على السواء،

وكذلك في البقاع التي تنتهي عندها طرق الشرق ؛ فقد اشترك فيها بلا تمييز الإيجيون الأسيانيون، والساميون من عرب وكلدان، والهنود الأوربيون الذين يعتبرون آسيويين بكل معنى الكلمة .

وسنرى فيما بعد، عند ما ندرس موضوع ما بين النهرين، إلى أي حد اشتركت بلاد الكلدان في تكوين التفكير الأوربي . أما هنا فسنكتفي بيان الأثر الذي أحدثه في العقلية القديمة تلاقي العوامل الشمالية والأسيانية في البلاد المختلفة، ومثال ذلك ما كان منه في فرجيا حيث التقت سامية العبريين الخاصة بالنشاط الفينيقي

٢- أفروجيا

كما أن مقدونيا وتراقيا اعتبرتا من البلاد في الصف الثاني بالنسبة إلى يونان أوربا، كذلك اعتبرت فيرجيا أو أفروجيا بالنسبة إلى يونان آسيا . هنا وهنالك كانت تلك البلاد تعيش على هامش العلاقات القائمة بين الشعوب اليونانية، لكنها وجدت متاخمة لبلاد الإغريق من جهة والبلاد البرابرة من جهة أخرى بطريق الأرض على الأقل . هنا وهنالك أيضا كانت العقائد والعادات القديمة سائدة في الجبال والهضاب والغابات .

و بوجود حوض البحر الأسود منعزلا عن كل اختلاط مع الشعوب السامية، وجد فيه مرتع خصب لتركيب طريف بين الأسبانيين والهنود الأوربيين، تركيب أضيفت إليه الصلة المستمرة مع رحل الأدغال السينية . والأفروجيون كانوا من أصل تراقي، وهاجروا إلى الأناضول، فأخذوا معهم الجزء الأكبر من التراث الحيثي الذي انتقل معه شيء من ثقافة بلاد ما بين النهرين، وقد تلقوا عن نفس الطريق، بعض التأثير الإيراني، منذ أن انتقل

السلطان من الأشورين إلى الفرس .

ولقد ظهر أثر الأفروجيين على عصورنا القديمة عن طريق دينهم، إذ أن عقائدهم وشعائرهم قد استندت على الطبقات الثقافية المتدرجة السابق الإشارة إليها.

وكان أساس هذه الثقافات هو عبادة «السبيل» وهو مظهر من مظاهر الآلهة الكبرى الأسبانية ذات الصبغة الأناضولية والتي ترمز في شخصها إلى الخصب الطبيعي، وكان « الحال، الذين خصصوا أنفسهم لخدمتها يقدمون لها رجولتهم قرباناً، ويقلدون النساء في حركاتهم وملابسهم، ومثل هذه الأعمال الخجلة الجالبة للعار يشمئز منها الأثينيون واللاتينيون . لكن الأمير الزوج المنضم إلى ملكة العالم هذه، سواء أكان أخاها أم ابنها أم عشيقها، يذكرنا بكثيرين من أبطال التاريخ الهندي الأوربي فالأتيس الأفروجى كالأدونيس السوري هو رمز الإنبات والحصاد ؛ فكان الأفروجيون ينتحبون لموته في ٢٤ مارس من كل عام ويحتفلون ببعثه في اليوم الذي يليه . وبصرف النظر عن تكويس هذا الإله للآلهة « بِسنِّوَنْت »، فقد كان يذكر اليونانيين بهيا كنتوس النصف الإله الكريتي الذي اتخذه الأسبارطيون لأنفسهم، والذي يعد أيضا باعثا للإهاز الربيعى . ونظرة إلى وظيفة هذا الإله، لدى الإلهة سبيل، يمكن مقارنته بالإله هيراقليس الليدي الذي كان عبدا مخنثا للآلهة أومفال الجبارة، لسكن أهم سبب لوجوده هو شهوته وبعثه، وهما فكرتان بعيدتان عن الصبغة الإغريقية، برغم انتشارهما الكبير حول البلاد اليونانية من تراقيا إلى مصر، بما في ذلك آسيا القديمة وسوريا.

أما الإله ديونيزوس، الذي تعتبر مرتبته في العباده فوق مرتبة أنيس، فإن

عمله الغرامي يضمحل بينما تتسع موهبته الزراعية . وبرغم أصله التراقي الأفروجى فقد انتشر جدا هذا الإله فيا وراء الهيلسبونت وآسيا الصغرى. والإله باكوس، وهو نظيره في ليديا، بقى خاضعة للإلهة الأم الكبرى هيتا. ولم يقتصر دوره على مجرد إحياء الكروم في بعض البلاد التي تكثر فيها زراعة الأعناب، بل اتسع نفوذه، فأصبح إلها للطبيعة بأسرها . ويحتفلون في «دلف» وجميع أنحاء اليونان بذكرى طفولته العذبة، وموته المحاط بأشد الآلام.

لكن معنى الحياة المؤثر، ومأساة القضاء والقدر، وما إليهما من المشاعر الداخلية التي كانت تميز العبادة الأفروجية، قد اصطدمت بالانسجام المنسوب إلى أبولُّو وبالتفكير العقلي السائد في البانثيون الذي يرأسه وس ؛ كذلك العبادة الدينية السائدة فيها التشويهات الدموية، والليالي الداعرة العنيفة، والجولات الليلية في الجبال، إلى غير ذلك من آثار الحياة الوحشية، قد استحالت إلى أسرار مُلقَّنة لكي تستطيع أن تتخذ مكانها في نظام العصر الكلاسيكي .

فكل ما يمت إلى الحمية في العبادة الأفروجية، بل كل ما مر بها عرضاً، قد اصطبغ بصبغتها، ومثال ذلك الراعي المتواضع أو الوحش « مارسياس » الذي أخذ يعزى الإلهة الحزينة الموت أتيس . لقد كان هذا الراعي فخوراً بصفارته فتحدى قيثارة أبولو، فكان عقابه على تهوره الجريء أن سلخ حيا، لكنه وقد وضع الطبيعة فوق مستوى الفن أصبح مثلا عديم النظير، إذ صارت جنته كوسيلة للبعث والنشور .

هنالك أيضاً الإله ميترا، وهو غير ميترا الهندي الإيراني، لأنه جاء من

وسط آسيا إلى غربها، ويعتبره الأفرجيون إلهاً للنور، كما يرونه كذلك روحاً ميالاً للقرابين السريه التي تقدم في الظلام، والتي تطهر القلب وتضمن الخلود.

فخلافاً لما ظن الغربي الإغريقي، كانت المشكلة السائدة في الأناضول، هي الحياة المستقبلة، وليست الحياة الحاضرة . فالآلهة الذين يفرضون أنفسهم على الأفروجيين ليسوا أولئك الذين يتمتعون بالملذات، بل هم الذين يتألمون، ليسوا أولئك الذين يقدم لهم ضحايا بل الذين يضحون أنفسهم، ليسوا مجرد كائنات أزلية، بل ضمائر بائسة تتحمل ثقل خطايا العالم وتقاسي لخلاص الإنسانية . فروح التراقيين القاسية الجنونية قد اتخذت الطقوس الزراعية المحافظة على القوانين الطبيعية، الضامنة لغذاء الإنسانية، والتي كانت تعد نقطة التحول الأسيانية – اتخذتها جعلتها نظاماً لما فوق الطبيعة محققة للخلاص، لا لمطالب الحياة .

وأهم عوامل هذا النظام هو الوزن الذي يؤثر في الأرواح، ويغير من الأجسام بوساطة الأنغام والأوضاع . فالخوف والثقة والذعر والأمل تعطي جميع التأثرات، فإذا ما شعرت بها النفس تدرك أنها وصلت إلى الطهارة . ذلك بأن الهبوط الجسمي والنشوة، والهذيان المشترك الذي يسرى بسهولة، من شأنها أن تخرج الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الانجذاب، فالإنسان يجد نفسه مدفوعاً بقوى لا يدركها غير محسة، ولا يستطيع مقاومتها، قوي إلهية تمتلكه بعد أن اقتحمته، وهذا هو ثورة الحماس . والطقوس التي تثير مثل هذه الحدة لا تمت بأية صلة إلى عبادات الأسرة أو الدولة، بل هي تفسح مجالا للروحية . لذلك نرى ما لهذه الطقوس من أثر، عن طريق أورفيس أو فيثاغورس، على البحث عن الإشراق التصوفي .

٣- إسرائيل

لم تكن حمية اليهود الدينية أقل إخلاصاً من الهوس الأفروجى، فقد اشتملت على جهود مماثلة لها في بعض العوامل المكونة لها، لكنها امتازت بصبغة القلق الخاصة بها، والتي ورثها عنها الغرب .

كان هنالك تشابه مؤكد بين دين « سيبل » دين الكنعانيين أو الفينيقيين الذي اضطر اليهود إلى تمثله لغزو أرض الميعاد . « فالبعل » و« الأستارتية » المحلية التي كان يقابلها في بلاد اليهودية « ياهوه » سيد الرحل الآراميين، كانت ذات مميزات إيجية سوميرية . وأشيرات رأس شمرة، إلاهة البحر الفينيقة، اختلطت بأتارجاتيس بعد انهيار شعب الملاحين الذي كان يقدمها . وليس أتارجاتيس إلا اسم آخر لأشتار البابلية ؛ وحداد إبنها، الذي هو بعل الصاعقة، يرجع في أصله إلى بلاد ما بين النهرين . ثم اتضح أن عاليين بن حداد، وهو روح الإنبات، ليس إلا موت إله الموت . وقد أدى ذلك إلى إيجاد وحدة أودنيس أشمون الذي أطلق عليه اسم تموز السوميزى، كما جاء في وثيقة أصلها من بيبلوس، ويرجع عهدها إلى القرن الرابع عشر ق م . وإله الخصب (الإنبات) هذا الذي كان يموت ويحيا كل سنة، قد لعب نفس الدور الذي جعل لأنيس في الأناضول ولأوزوريس في مصر.

أما الآلهة الكثيرون الذين كانوا ينتظرون منهم الخير المحسوس، فقد اعتبروا وثنية وفشا في نظر المتطهرين من أهل الصحراء . فإلههم الحقيقي منذ أن شعروا بوجودهم كجنس وكشعب، هو ألوهيم « الله » به طور سيناء، الذي عقد ميثاقاً معهم عند ما ظهر لسيدنا موسى . وبرغم أن الميثاق بين يهوه وشعب إسرائيل كان ذا صبغة تاريخية، لا اشتراكاً في الجوهر كما هو

الأمر في بعض الشعوب الأخرى[٩]، فإن الاتصال كان يبدو ذا قوة مطلقة .

ومن الأمور التي تبين لنا الطابع الاستثنائي الذي اصطبغ به التفكير الإلهي عند الإسرائيليين ذلك التطور الذي طرأ على أحوالهم الاجتماعية، ذلك بأنه حين استقر الشعب التائه، فأصبح مقيماً وزراعياً، تولى « يهوه » اختصاصات البعل، فأصبح إله الطبيعة وإله القبيلة . ولما قام وحي الأنبياء، وتفجر بين القرن الثامن والسادس قم، أصبح « ليهوه » دور أخلاقي عظيم جدا . وبعد تأسيس نظام الملكية، واتخاذ الزراعة والتجارة وسيلتين للحياة المنظمة وازدياد طبقة الفقراء وإحلال نظام الملكية الفردية محل الشيوعية الفطرية، زالت جميع القيم الأخلاقية التي كانت أولاً .

لكن من كانوا يتكلمون باسم « يهوه » أحذوا يحاربون حالة الحضارة الجديدة ويعتبرونها جرائم لا تغتفر، بل نعتوها بالسياسة النفعية والزندقة الجسورة والإثراء في الأعمال وسيادة الشهوات وعبادة العجل الذهب، كما هاجموا ارتشاء الكهنة قائلين إن مثل هذه الجرائم حرية بأن يمحو « يهوه، لأجلها شعب إسرائيل .

إذن، فيهوه أكثر من إله إسرائيل، بل أكثر من إله الطبيعة كما ينظر إليه الكنعانيون . فالله يطالب بالعدل العالمي، وهو لا يرجو قرابين، بل نقاء السرائر وخضوع القلوب . فبنها الحماس الشهواني عند الأفروجيين كان مع ما فيه من السحر، يرمي إلى غايات سامية عن طريق الأسرار الملقنة، نرى الأنبياء : عموس وهوشع وأشعيا وأرميا يطالبون بقوة لا تعرف الهوادة أن تسود

---

(٩) لودز إسرائيل ص ٣٦٤ . والمؤلف نفسه قرر أن زعم اكتشاف أول بيان الدليل الخاص بعلم الكون في سفر الخروج، إصحاح ٣ عدد ١٣ – ١٤، ناشئ عن عدم فهم النص فهماً دقيقاً .

الأخلاق سيادة مطلقة في هذا العالم. لقد نفثت الروح في أمكنة أخرى أما هنا فهي روح ثورية ؛ فالانجذاب لم يبق هنا لخدمة التصوف، بل في خدمة النظام الإنساني.

فالمعجزة اليهودية هي تفوق المثل الأعلى على الواقع، وليس هو المثل الأعلى الذي هو الحقيقة المجرية للأشياء والتي يتأمل فيها أفلاطون، بل هو مثل أعلى مدرك ومقصود بقوة، مثل أعلى تكذبه الوقائع لكنه يحكم عليها وينتهى أحيانا بالانتصار .

كانت تياز وأوزجيون متفوقتين في تقوية الهذيان، أما الأنبياء فقد خلقوا العقيدة والإيمان ؛ بل هم يرون ويجعلون غيرهم يري، يشعرون ويجعلون غيرهم يشعر، ويتخيلون ويجعلون غيرهم يتخيل، وإنهم لا يفكرون، بل ينقلون الأوامر الإلهية التي توحي بها على ألسنتهم، هم يعملون متأثرين بالغضب والاحتجاج والاستنكار . فشعب إسرائيل المحطم المشتت سيجد عزاءه في المستقبل المنتظر، بل أكثر من ذلك أن يهوه يعرف كيف ينتقم، وعندئذ يفتح عهد والتجلي والبشرى بيوم الحساب .

والعقيدة السائدة عند نهاية العالم العتيدة قد أنجبت المسيحية التي تعد نوعا من الإصلاح اليهودي، وسيعمل يسوع على جعل الأولوية للصفح والحب على الغضب ولو كان غضباً عادلاً، وهكذا اتغلبت روح المغفرة على قوة شدة الأنبياء اليهود وصلابتهم . لكن الكنيسة المسيحية، كما مثلتها الأجيال الأولى للمسيحيين، قد جمعت بين الله في نظر الساميين والله في نظر الإيجيين أو الأسيانين، فإنه إذا كان « يهوه » أقرب شبيه الله الأب، فإن الآلهة الذين عذبوا وتألموا لإنقاذ الإنسانية، سواء أكانوا أفروجيين أم سوريين

أم مصريين قد مهدوا لفكرة الله الابن.

وكان الدين اليهودى موزعاً بين فكرة العزلة وفكرة الانتشار العالمي، فالفكرة الأولى كانت سائدة عند أسارى بابل الذين نفوا إليها، والفكرة الثانية قد وضعها النبي أشعيا الثاني ؛ لم ينزل اليهود عن هذه الفكرة أو تلك. فما من شعب تركز مثله في دراسة نفسه دراسة قوية عنيفة حتى بعد تشتته وضياع موطنه، وما من شعب خصص نفسه مثله لنشر رسالة عامة، ونزه نفسه عن المثل العليا الوطنية المتطرفة وعن الأديان الوضعية العديدة . وتلك هي الطريقة التي لجأ إليها هذا الجنس العاطفي المتأثر أكثر منه مفكرة، للتأثير في التفكير الغربي الحديث . إن بحثه كان موجها إلى وجهة النظر العالمية، في استمساك بها وإخلاص وتفان، أكثر من الاتجاه إلى طريقة تفكير معينة . ومهما كان سروح الفكر وأحلام اليقظة، فقد كان لهم في الوقت نفسه تصوف مبني على العقل والمنطق، ويشهد لهذا مؤلمات موسى بن ميمون، وسبنوزا، ولهذا تأثر بهم تأثراً كبيراً حاسماً أعظم الروائيين الرومانتيك الألمان .

لقد درس الوحي اليهودي وأثره في التفكير الغربي في مؤلف آخر يسبق هذا الكتاب، ولذلك لم نر ضرورة للإشارة إلى هذا الموضوع إلا لمجرد بيان اصطباغ هذا الوحي بالصبغة الشرقية أصلاً ومظهراً، ومما لا ريب فيه أن التوراة والإنجيل يعتبران من أقوى المؤثرات الحاسمة التي أثرت في أوربا من آسيا، ولكن أثر كليهما لم يكن أقل في آسيا ذاتها؛ فهما مصدر الإسلام وغيره من المذاهب التي غيرت إيران والهند والسند ؛ فالتشريع اليهودي والتلمود كانا أشد تأثراً في القرون الوسطى بالبابلية من المذاهب السامية الأولية ؛ وكذلك

القابلاّه [١٠] التي تعد أساسا للتعاليم السرية الغربية كانت كلدانية أكثر منها يهودية .

ولقد حاول بعض المفسرين الموثوق بهم التدليل على أن التوراة لا تؤدى إلى الفلسفة، وما زالوا يتناقشون في موضوع ما إذا كان هنالك فلسفة مسيحية ؛ وربما وجب علينا أن نقصر كلامنا على الفلاسفة اليهود أو المسيحيين، لا الفلسفة اليهودية أو المسيحية .

نعم، إن الفلسفة الإغريقية قد طفت على العالم السامي دون أن يتمثلها، وإن الإغريق هم الذين فرضوا على رجال الدين اليهود والمطارنة المسيحيين في المجامع المقدسة الأولى كل ما اعتبره هؤلاء فلسفة نظرية وعملية لكلمة (اللوجوس). ولكن برغم تفضيل المذهب العرفاني [الغنوصي] على المذهب الجدلي أو مذهب ما بعد الطبيعة في سوريا فإن هذا المذهب قد اتضح أنه ملئ بعلم الكون ونظرية المعرفة . ولما كان أفلاطون وأرسطو قد سادا على كل تفكير منظم، ما كان بد من تأسيس فلسفة يهودية وفلسفة مسيحية، ثم بعدئذ فلسفة إسلامية للتوفيق بين العقل والدين، ومما يجدر ملاحظته أن هذه الضرورة الملحة، التي اعتبرها كثيرون منا مشكلة المشكلات، لم تفرض نفسها على الإنسانية في العالم اليوناني السامي، فكانت شغله الشاغل .

فآسيا الأولى أو القديمة هي مهد حضارتنا باعتبار أنها المكان الذي التقي فيه تأثير إيجة وما بين النهرين ومصر، وتلاقي فيها الهنود الأوربيون والساميون . وقد ظلت دائما متباينة، فلا تستطع أن تخلق لنفسها أنظمة

---

(١٠) اسم الكتب التصوف العبرية . (المترجم) .

تفكير صالحة لأن تكون أساسا لثقافة عقلية ومتناسقة نوعاً، ذلك بأنها كانت مشغوفة بالقيم المباشرة الحسية، فعجزت عن وضع أنظمة أو مذاهب مجردة .

ومع ذلك فقد أنجبت للأوربيين أنصار للإلهام التصوفي، وأشكالاً حديثة للحياة الدينية ؛ فكم من فلاسفة العصور القديمة قد نشأوا هنالك، وكان « نيتشة» الوحيد بين المفكرين المعاصرين الذي اعترف لها بهذا الفضل ؛ إنه لم ير في ديونيزوس [11] مجرد مظهر من مظاهر الفلسفة الإغريقية، غير الذي تألق في أبولو، بل اعتبره بشيراً بالعبقرية الجرمانية، كما أنه مجد في إسرائيل الشعب ذا التاريخ الأشد إيلاماً والذي أنجب أجدر الرجال بالحب « المسيح »، وأنزه حكيم « سبينوزا »، وأقوى كتاب، وأشد القوانين أثر في العالم[12] . وقد أضاف أن اليهود لم يقتصروا كما قيل على جعل الغرب شرقيا، بل إنهم عملوا بعدئذ نقيض ذلك إذ جعلوا أوربا غربية ؛ فقد ساعدنا إيمانهم بفكرة العالمية على استخلاص اللاهوت الخاص بالقرون الوسطى، وعلى التخلص بواسطة غاليلو مثلاً من التقاليد التي ظلت آسيا متمسكة بها.

٤- فينيقيا

إن الذي قلناه عن بلاد كنعان، قبل دخول الإسرائيليين فيها، قد جاء بنا إلى فينيقيا التي أخذ في استجلاء أمرها أخيرة بفضل الوثائق الأصلية التي وجدت في لوحات رأس شمرة . أما حفائر بيبلوس فقد ساعدتنا أيضا على

---

(١١) ديونيزوس (Dionysos) هو الاسم الإغريقي لباخوس (Bacchuns) . المترجم .

(١٢) يراجع لنيتشة كتاب " إنساني وإنساني جداً " ص ٤٧٥ وعن عبادة ديونيزوس كتاب « أصل المأساة » ؛ ولإروين رود كتاب « بسيكا » ولولتر أوتو كتاب « ديونيزوس، أساطير وثقافات » فرنكفورت، مطبعة كلوسترمان سنة ١٩٣٥م.

رفع الستار عن أشياء أخرى مما يدل على أننا نواجه أقدم ثقافة بين الثقافات السورية .

لم يقطن الفينيقيون سوريا قبل تأسيس مدينة صور (عام ٢٧٥٠ قم) ومدينة صيدا، بل كانوا مقيمين في جنوب شرق فلسطين، لا شمال غربها، أي في منطقة عين قادش وفي نهاية خليج العقبة . وكانوا ملاحين في البحر الأحمر وفي المحيط الهندي قبل أن يلقوا بأساطيلهم في البحر الأبيض المتوسط، حتى إلى عهد الملك سلمان في القرن العاشر كانوا محتكرين العلاقات مع بلاد أوفير . ولما كانوا قد سادوا على ضفاف البحر الأبيض المتوسط، ولما كانت قرطاجة وهي أهم مستعمراتهم المؤسسة عام ٨١٣ – وقد أنشأت مراكز تجارية شمال هذا البحر وجنوبه من جزيرة سردينيا حتى أسبانيا، من أجل ذلك يجب أن نعترف بأنهم كانوا وسطاً بين قوة اليونانيين من حيث الملاحة، وقوة اليهود من حيث التجارة بين الشرق والغرب.

ولا نجد بين الشعوب التي عاشت قبل الرومان شعباً واحداً ساهم مثلهم في نشر ثقافة البحر الأبيض المتوسط في غرب أوربا. لكن هذا ليس من شأنه أن يجعلنا نحط من قدر الدور الآسيوي الذي قاموا به،؛ ليس فقط فيما يختص بأثرهم العميق في شعب إسرائيل الذي أخذ عنهم اللغة، بل أيضا فيا يتعلق بالوساطة المستمرة التي قاموا بها بين مصر وما بين النهرين.

إنهم تلقوا عن مصر بعض مظاهر فن التماثيل لكنهم لم يتأثروا بدينها ؛ بل إن إلههم الشمسي « إيل » وبعلهم اللبناني « حداد » مصطبغان صبغة قوية باللاهوت البابلي .

وهناك مظهر آخر لديهم يقربهم إلى الشعائر الزراعية الأسبانية ؛ فإن «

عاليين » بن بعل هو روح الماء الخصب والنبات الذي يتفتح في فصل الأمطار. وإذا ما انتهت الأمطار اختفى الإله عاليين أمام الإله موت الذي ينشأ من إيل والذي يعتبر روح الغلال. [١٣]

وابتداء من القرن السابع ق.م يظهر أشمون أو أدونيس فيجمع هذين الإلهين ويرمز إلى النهر والسنبلة في وقت واحد.

والآن كيف لا نفكر سريعاً في هذه المقارنة : أوزيريس النيل وأزوريس الحصاد ؟ ففي شمال سوريا وجنوبها صورت آلهة أخرى ذات شكل إنسانى كانت تولد وتبعث لخير الإنسانية، لكن أحداها وهو موت، قد اتخذ منذ القرن الثالث عشر ق. م هذا اللقب المبشر: الابن الإلهى، أسوة بيسوع وقبله. فلا غرابة أن يقوم أحد الشعراء المسيحيين وهو نونوس . فيمجد في الوقت نفسه ديونيزوس والسيد معا؛ إذ أن تحت ستار ديونيزوس، الملك « الذي بكى ليكفكف دموع الأحياء » نرى المذاهب الإغريقية قادرة على استيعاب أسرار الإله «أدونيس ».

ولقد لعبت فينقيا دوراً غاية في الأهمية في التمهيد للفلسفة الإغريقية . فإنه يستخلص من نصوص رأس شمرة، التي يرجع عهدها للقرن الثالث عشر قم، أن أحد العلماء ويسمى طابيون Thabion قد عمل على تنسيق الشعائر والأساطير، واعتبر الدين عبادة الطبيعة والعناصر، وهو يستشير الآلهة كما فعل بعدموس وزرادشت . وفي تاريخ الأورانيين الذي وضعه فيلون البيبلوسى، ذكر أن طابيون قد جعل جميع الآلهة من أورانوس (إيل) ؛ إما متحدين

(١٣) وقد استند حسب رأي « لانجدون » إلى ما جاء كاهن من كهنة الإله « بيئو» في بيبلوس « هيرومبالوس » : وهذا يطابق كلمة د ياف، التي وجدت في رأس شمرة، وذلك ما يجعلنا نعتقد أن « يهوه » لم يكن في أوائل الألف الأول إلها للعبرين فحسب، بل كذلك الفينيقيين .

بأكرونوس وإما أن هذا يحل محلهم، ملتجئا في ذلك إلى تأويل يسميه بغير حق استعارة ورمز . وسانشونياثون، أحد كهنة القرن الحادي عشر، الذي وضع تاريخا لفينيقيا له أهميته أيضاً . وهذا التفكير الذي يوفق بين الحسي والجرد، والذي ينظر إلى القوة الطبيعية والعناصر في مظهرها الإنساني، يؤدي إلى إدراك نشأة المبادئ متتالية انبثاق الأقاليم . وقد استمرت هذه الفكرة قائمة حتى بعد انهيار النظام الاقتصادي والحريات المدنية (سقوط صور سنة ٧٠٢ ق.م وصيدا سنة ٦٧٨ تحت نير الأشوريين)، وأثرت في المذهب العرفاني والأفلاطونية الحديثة .

وليس هنالك من ينكر أن أمم أثر للروح الفينيقية في الحضارة الغربية هو حروف الهجاء، وعددها اثنان وعشرون حرفاً بما في ذلك الحروف المتحركة . ولا تقصر أهمية هذه الحروف على بساطتها بالنسبة إلى الحروف الخطية السابقة، لها بل وتمتاز أيضا من الوجهة الصوتية بقوة تحليل عظيمة . وما لاشك فيه أن هنالك صلة بين هذا التقدم نحو الأولى واكتشاف مسألة الجوهر الفرد بواسطة « موشوش الصيدناوى» . وديموكريت، الذي أخذ نفس الفكرة من « لوسيب»، ربما عرف أيضا في خلال رحلاته ما يعتبر مقدمة سابقة لنظريته ذاتها .

مراجع عامة

التاريخ القديم لكامبردج

Cambridge Ancient History, III, 1925

G. Conteneau, Manuel d'archéologie orientale, Paris, Picard, 1930

كونتينو : مختصر في علم الآثار الشرقية

ANATOLIE

الأناضول :

Friedrich (J.), Kleinasiatische Sprachdenkmaler. Berlin, Walter de Gruyter, 1932

فريدريش : النقوش الأثرية في آسيا الصغرى

Dussaud (R.), La Lydie et ses voisins aux hautes époques. Paris, Geuthner, 1930

ديسو : ليديا وجيرانها في العصور القديمة

Delaporte (L.), Les Hittites. Paris, Ren. du Livre (Evolution de l'Humanité), 1936

دى لابورت : الحيثيون

Cumont (Fr.), Les religions orientales dans le paganisme romain.

كومون : الديانات الشرقية في عصر الوثنية الرومانية

Sartiaux (F.) Civilisations anciennes de l'Asie Mineure. Paris, Rieder, 1928

سرسيو : الحضارات القديمة لآسيا الصغرى

Conteneau (G.) La civilisation des Hittites et des Mitanniens. Paris, 1934

كونتينو : حضارة الحيثيين والميتانيين

SYRIE

سوريا :

Fouilles récentes, tablettes de Ras Shamra (Virolleaud) consulter la revue Syria.

الحفائر الحديثة، لوحات رأس شمرا (فيرولو).

Dussaud (R.), Le Sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra, RHR., t. CV, Nos 2-3, mai 1932, 245 .

ديسو : الهياكل وآلهة رأس شمرا الفينيقية

Dussaud (R.), La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra, RHR, t. CIV,

No. 6, nov. 1931, 353 ..

ديسو : الأساطير الفينيقية حسب لوحات رأس شمرا

Baudissin, Adonis und Esmun

بوديسا : أدونيس وأشمون

ISRAEL

إسرائيل

(Sur les Sémites babyloniens, voir bibliog. de notre Chap. III)

فيما يتعلق بالساميين البابليين أنظر مراجع الباب الثالث من هذا الكتاب

Lods (A.), Israel, des origines au milieu du VIIIème siècle. Paris, Ren. du Livre (Evol. de l'Humanité), 1930

لودز : إسرائيل منذ أقدم العصور إلى منتصف القرن الثامن للميلاد

Lods (A.), Recherches récentes sur le prophétisme israélite. RHR, t. CIV, No. 4-5, jul. 1931, 279 ...

لودز : أبحاث حديثه عن النبوة لدى اسرائيل

Lagrange (J.), Etudes sur les religions sémitiques, 1903; 1905 (2ème édit.)

لاجرانج : دراسات في الديانات السامية

Langdon (S.H.), Semitic mythology, 1931 (Boston, Marshall Jones et Londres, H. Milford)

لانجدون : الأساطير السامية

Dhorme (Ed.), Le dieu parent et le dieu mattre dans la religion des Hébreux, RHR, t. CV, No. 2-3, mars 1932, 229

دورم : الإله القريب والإله السيد في دين العبريين

Dussaud (R.), Origines canantennes du sacrifice israélite

ديسو : الأصول الكنعانية للقربان الإسرائيلي

Montet (E.), Histoire de la Bible, Paris, Payot, 1924

مونتيه : تاريخ التوراة

Smith (Robertson), Religion of the Semites, 1889, 1894, 1901.

سميث : دين الساميين

Olmstead (A.T.), History of Palestine and Syria. London, Scribner, 1931

أولم ستيد : تاريخ فلسطين وسوريا

Guttmann (J.), Die Philosophie des Judentums. Hunchen, Reinhardt, 1933

جوتمان فلسفة اليهودية

GNOSTICISME

Bousset (W.), Hauptprobleme der Gnosis. Gottingen, 1907

بوسيه : المشكلة الرئيسية في الغنوصية

Drews (A.), Die Enstehung des Christentums aus dem

Gnostizimus. Iéna, 1924

دريوز : نشأة المسيحية عن الغنوصية

Leisegang (H.), Die Gnosis. Leipzig, 1924

لأيزجاج : الغنوصية

Schaeder (H.H), Bardesanes in der Überlieferung der griechischen and der syrischen Kirche.

ZDMG. Kirchengeschichte, 1923, 21 ...

شيدر : باردسان حسب روايات الكنيسة اليونانية والسورية

الباب الثانى

مصر

١- تاريخ ثقاتها

ليس من شأننا أن نلخص هنا، ولو بإيجاز، تاريخ مصر الماضي، ولكن يجب علينا أن نبين مظاهره وتطوراته التي أثرت في تكون الفكر الإغريق ومن الأمور التي ظلت مجهولة طويلا أن هذا التأثير تم بواسطة إيجة القديمة . وعند ما انتقل أثر كريت إلى بلاد اليونان الداخلية، في خلال النصف الأول من الألف الثاني ق.م، أدخل معه ثمرات وأفكار دلتا النيل، إذ كانت جزيرة الكلت متصلة اتصالا وثيقا بمصر منذ الألف الثالث قم.

ولما لم يكن للمصريين أسطول فقد كانوا تابعين للفينيقيين في صادراتهم البحرية، كما كانوا من قبل تابعين للكريتيين . ولقد اشترك الكريتيون في الثقافة المصرية كما يستدل من خطهم المكون إلى حد كبير من حروف هيروغليفية، وهذا جعلهم يصطبغون بصبغة الثقافة المصرية سواء في ميسين أم في إيونيا، فلا غرابة إذا رأينا في فن العمارة الإغريقي بعض النماذج الأفريقية، كاستعمال الأعمدة وتزيين رؤوسها بالنقوش وجعل مقدماتها على شكل مثلثات.

ومن الأمور التي لا ريب فيها أن الحضارة أقدم عهدا في مصر مما هي في أي بلد آخر من حوض البحر الأبيض المتوسط، فمنذ سنة ٤٢٤١ قبل

الميلاد شرع هنالك في إصلاح التقويم، مما يدل على سبق التجارب والتفكير لعدة قرون خلت . وفي عهد الأسر الأولى، أي في نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، بلغت طرق العمل الفنية شأواً جديراً بالإعجاب . فقد كان النيل الذي يفيد البلاد بأسرها تارة يغدق على واديه النعيم، وطورا يصب عليه النفقات، مما جعل المصري لا يدرك أنه قادر على العمل دون أن يتحقق من أنه حكيم . وقضت ضرورة إعادة مساحة أراضيه لتحديدها بعد انحدار مياه النيل عنها، أن يصبح مساحاً ومهندساً فنياً . وإذا كانت كل ثقافة تتطلب نظام اجتماعيا واسع المدى والمدة، فإن مصر كانت في مقدمة البلاد التي تتطلب نظاما ثقافيا دقيقا، لكن تاريخ التفكير يجب أن يستخلص رويداً رويداً من تاريخ العقائد، إذ كان أقل إظلاماً.

كان الأساس الثابت للدين في حالته الفطرية هو على ما نعتقد تقسيم البلاد إلى مقاطعات، يحكمها معبود يرمز إلى القبائل التي كانت من الرحل ثم استوطنت، وفي مقابل هذه التجزئة كان النيل والشمس موضع إجلال الجميع. وفضلا عن هذا فقد كان كلما حاولت إحدى المقاطعات أن تفرض سيادتها السياسية على غيرها ارتفع إلهها الخاص، وأخذ في توسيع نفوذه.

ولنضف إلى هذا وذاك، ما كانت تتمتع به مصر من وحدة جعلتها، برغم تكونها من جزئين هما الدلتا والوادي، بلداً منعزلاً من كل بلد آخر، كأنها جزيرة وسط محيط من الرمال أو واحة طويلة وضيقة مكتظة بالسكان . ومن الوجهة التاريخية، كان هنالك نوعان من الآلهة : المعبودات المحلية، كالحيوانات والأشجار والجبال، والآلهة الكونيون كالسماء والأرض والكواكب والنيل . ولهذا التقسيم أهميته الاجتماعية وصبغته الطبيعية، بل ودلالته على بعض الصلات، ومثال ذلك أن مقاطعة هليوبوليس ترمز إلى

الشمس بالذات.

وفي أيام المملكة القديمة (الأسرة الثالثة إلى الأسرة الثامنة) أي من ٢٨٩٥ إلى ٢٣٦٠ ق.م، كانت الدولة موحدة ومركزة ومندمجة في شخص فرعونها، إذ كان رب السلطة الدينية والزمنية، والمالك الوحيد للأرض، والعاهل الذي هو مصدر حياة الناس والآلهة . ولما كان هو مرجع الوجود والرفاهية، فالشعب بأسره يعمل من أجله، ويضحي في سبيله حتى بالحياة . فهنا لك نفس واحدة لها قيمتها في نفس فرعون، بل أكثر من ذلك لكل إنسان جسد وقلب، أما فرعون فله وحده روح بفضل الشعائر التي كانت قائمة . وكذلك كان مصير الأموات تحت رحمته، كما كانت شئون الأحياء الاقتصادية تحت سيطرته . وفي الحق لم يكن بد من وجود هذا الإيمان القوى الغريب لتشييد الأهرام، وهي تلك الصروح المتينة التي بنيت لضمان البقاء والدوام .

لكن ذلك الفهم أو الإدراك العظيم الذي لا يخلو من وحشية، لم يتحمل الصدمات التي هزت المجتمع بأسره في المدة من عام ٢٣٦٠ ق م . إلى عام ٢١٦٠ ق م فقد اعتبروا من الظلم البين أن يكون الخلاص الروحي امتيازاً مقصوراً على عظيم، ولو كان هذا العظيم هو رئيس الكهنة، بل اعتقدوا أن منح فرعون مثل هذه الامتيازات إلى عظماء رجال حاشيته أو موظفيه يعد ظلماً بيناً ؛ وكان من ذلك أن طلب أقل الفلاحين شأناً امتياز الحياة الخالدة، وحصلوا عليه، مقابل نفقات محدودة، بينما كان الفراعنة يبتزون أموال الشعب.

وهكذا، أخذ الدين يسير في طريق الديمقراطية، وما حلت المملكة

الوسطى (٢١٦٠ إلى ١٦٦٠ ق م) حتى أقامت مقام الحكم المطلق حكما مؤسساً على العدالة ووضعت السلطة العليا في خدمة الجميع . أما الشعائر الدينية، فقد أصبحت مفهومة وفي متناول كل فرد من أفراد الشعب، بعد أن كانت سرية خاصة بطبقة الكهنة .

وقد كان العقيدة الحق الإلهي، المؤسسة لصالح المملكة المنفية (الأسرتان الثالثة والرابعة علماء نظريون في أشخاص كهنة هليوبوليس من عبدة «رع » أي الشمس. وقد تخيلوا فرعون، لا على شكل الصقر حوريس، كما تخيله قبل ذلك جماعة تنيس، بل اعتبروه متحداً بالشمس إتحاداً جوهرياً . قد تدهش لهذه الماثلة، ولكن لتذكر أن لويس الرابع عشر في فرنسا كان موضع عبادة شبه وثنية تذكر بذلك العهد . وكان فرعون يسطع حوله بنفس الدور المنبعث من فرص الشمس الذي يرمز إليه، ولكن ما يؤسف له أن يموت بعكس الشمس فقد استطاعت أن تتغلب على هذا النقص . وهنا يتدخل عامل آخر من عوامل الدين المصري وهو عبادة أوزوريس إله الزراعة والماء الذي مثل تارة بالنيل وطوراً بالقمح . وقد احترمت الأساطير في شخصه ملكة عام" في سبيل المدنية ؛ إذ كشف النقاب عن الزراعة، ووحد البلاد، لكنه كان موضع حقد أخيه سيت إله الشر . وكان أن قتل أوزويس وقطع إرباً ؛ لكن « ازيس » زوجته نموذج الوفاء جمعت أشلاءه، وأعادت إليه الحياة، وجعلته من الخالدين بما تملك من قوى سحرية.

وهكذا أصبح أوزوريس رمزا الملوك الذين يحاولون الدفاع عن أنفسهم ضد الموت، وسيكون مثله وما قامت به إيزيس صاحبة المعجزات موضع إعجاب الشعب بأسره فقد ظل فرعون حتى الأسرة الثامنة وحده موضع تقديس بعد موته أسوة بالملوك الأول الذين ذهبوا عن الوجود . أما بعد

انقلاب هيراكليوبوليس، فقد أصبح في مقدور كل مصري أن يصبح أوزيريس.

غير أنه برغم إشراك الشعب في مصير فرعون، ظل كل من الدين والمملكة موضع تبجيل خلال المملكة الجديدة (الأسرة الثامنة عشرة إلى الأسرة العشرين الطيبية ١٥٨٠ إلى ١١٠٠ ق.م)، إذ كان النصر على أزمة الفوضى والانحطاط الخلقي، وصارت طيبة عاصمة العالم، وقامت دليلاً على قوة الأنظمة المصرية وتشعبها حتى بلغت آسيا. لكن هيئة كهنة آمون، وهي التي كانت تمثل رع في طيبة، حاولت الاستئثار بسلطة الملك وإحلال نظام الحكم الإلهي محل. الحكم الفردي .

وقد لاقى الفراعنة، ممن كان يجري في عروقهم دم أجنبي، صعوبات جمة في مقاومة هذا التيار المحافظ بوضوح ؛ فقد حاولوا مواجهة التقاليد الدينية الخاصة بهيلو بوليس بالأنظمة التي أقامها كهنة آمون ؛ ومثال ذلك أن أمونوفيس الرابع ليعارض أشياع آمون، وهب نفسه للقرص الشمسي آتون ؛ وأنه فر من طيبة وأنشأ مركزا لعبادة جديدة في المنطقة التي أصبحت بعدئذ تل العمارنة، واتخذ اسم أخناتون، أي مجد آتون . وهذا حادث فردي، ولكن له دلالته ؛ فهو يشير إلى الصعوبات التي لاقتها المملكة الطيبية، والتي كانت ترمز إلى السير في طريق التوحيد .

ومن القرن الحادي عشر بدأ نفوذ الفراعنة يجتاز الحنة تلو الحنة، إذ أخذ أنبياء آمون الأول، ومرتزقة لو بيا يتنازعون فيما بينهم للاستئثار بالسلطة دون الفراعنة . ولم تنسحب مصر من الفرات ومن سوريا فحسب، بل وقعت في أيدي الأشوريين (٦٧١، ٦٦٨، ٦٦١)، ثم الفرس (٥٢٥)، ثم الإسكندر، (٣٣٢)، وأخيرا الرومان عام ٣٠ ق م كما حلت اللغة والتقاليد

الإغريقية محل لغة البلاد الأصلية وتقاليدها، وسادت الوثنية فأزالت استعمال الهيروغليفية في القرن الرابع الميلادي، توطئة لإحلال الكتابة العربية محل الكتابة اليونانية .

وفي الحق أنه ما من أرض في العالم نالها من الاضطراب العميق ما نال تربة الدلتا الخصبة، التي كان يبدو أنها في غير حاجة إلى شيء يجلب إليها من الخارج لإظهار خصبها العقلي غير المحدود . وقد أصبحت مصر منذ ذلك التاريخ ذات مذهب تلفيق اختيارى، وحرمت من ملوكها الوطنيين، وصارت بعد الغزو المقدوني مركزة اجتمعت فيه جميع حضارات الإنسانية، والتقت فيه كل التأثيرات من أفريقية وأوربية وآسيوية، فترات منفيس وطيبة وسايس مجتمعة، لا يعد إلا جزءاً من التراث الروحي الواسع الذي كان محل فخر الإسكندرية .

٢- ما أخذته اليونان عن العلم المصري

إن المراجع التي استقينا منها معلوماتنا عن أثر مصر في اليونان حديثة العهد نوعاً، إذ أنها لم تعاصر إلا الحضارة النيلية المصطبغة إلى حد كبير بالإغريقية . لم يكتف فراعنة سايس (صا الحجر في الغربية) – (الأسرة السادسة والعشرون ٦٦٣ – ٥٢٥ ق م) باستخدام مرتزقة يونان ضد خصومهم الأثيوبيين، مفضلين إياهم على المرتزقة اللوبيين القليلي الإخلاص، بل إنهم منذ عام ١٦٠ أجازوا للتجار اليونانيين التجوال في جميع أنحاء الإمبراطورية المصرية ؛ فأقدم المشاهدين والمؤرخين القدماء أمثال « هيكاتيه الميليسي » وهيرودوت، وكلاهما آسيوي، قد وصلوا إلى مصبات النيل بعد مضي قرن ونصف أو قرنين على تدخل اليونان في مصر؛ بل إن أكبر

المؤرخين الوطنيين، وهو مانيتون، الذي وضع مصرياته (إيجيبتيا كا) بعد عام ٢٧١ ق م بمدة وجيزة، كان يتقن اليونانية كلغته الأصلية، فمن باب أولى استرابون وديوون وبلوتارك.

وأهم ما أخذته العقلية الإغريقية عن مصر هو الهندسة التي تعد النموذج الأصلي للمعرفة حسب مذهب أفلاطون . وبديهى أن تاليس هو الذي حمل عصاه وقاس ارتفاع الأهرام، لكن هناك مسائل أخرى اضطر إلى حلها مشيدو تلك الصروح . نعم، إن المصريين لم يضعوا نظريات البناء الهندسي كما فعل إقليدس، لكنهم استخلصوا نتائجها ومبادئها وحلولها كما تشهد بذلك أعمالهم.

وقد كانت مقاييس المسطحات والمكعبات دقيقة إلى أقصى حد عند قدماء المصريين ؛ وكانت الأعداد ذات شكل عشرى، بعكس البابليين فقد كانت أعدادهم على شكل ستيني ؛ وكانت عملية الضرب تتحول إلى مضاعفات متوالية، أما عملية القسمة فكانت بمضاعفة المقسوم عليه حتى يصلوا إلى المقسوم ؛ وكان حساب الكسور يُعدّ أهم شيء في علم الحساب، بل كان حل المعادلات التي من الدرجة الأولى من الأمور اليسيرة عندهم.

كل هذه المعارف والعلوم، قد أخذها اليونانيون عن قدماء المصريين بما فيها خيط البناء والساعة الشمسية، وساعة الماء .

وكان علم الفلك موضع ملاحظات منظمة ومتوالية ؛ فقد جعلت السنة ٣٦٥ يوماً وربع يوم، مقسمة إلى ١٢ شهراً ؛ وكان الأسبوع سبعة أيام مسماة بأسماء الكواكب السيارة السبعة، واليوم مكون من اثنتي عشرة ساعة نهارية ومثلها ليلية – كل هذا ينتقل إلينا من مصر عن طريق أجدادنا الأقدمين.

وفكرة البروج ؛ وشكل الكون الكروى ؛ وكروية الشمس والقمر ؛ لا الأرض التي كانت تعد حلقة مستويه منطقة بالمحيط ؛ وطبيعة النجوم النارية ؛ وشرح الكسوف والخسوف ؛ وافتراض وجود دوائر أوساطها على محيطات دوائر أخرى التبرير دوران الشمس والقمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل على بعضها – كل هذه المعارف والأفكار، وما نعرفه عن الكواكب التي تنتسب إلى سيارات ترى من الأرض أنها مراكز لها، قد أخذه اليونان – إما قضية مسلمة وإما موضعا للنظر والبحث – عن قدماء المصريين . وإلى أولئك أيضا يمكن أن تنسب نظرية العناصر الأربعة في الطبيعة، مع فكرة أن الماء هو العامل الأساسي.

فمجموع هذه النتائج والافتراضات هي التي ذهب للبحث عنها على ضفاف النيل تاليس أولا ثم فيثاغورس بتوصية منه، وهو الذي – على قول جامبليك – قضى اثنين وعشرين عاما في المعابد المصرية . ولا يغيب عنا أن هذا الاتصال الذي فتح بابا للتفكير الإغريقي، قد تلاه عصر التعاون بينهم وبين المصريين في موطن العلم الذي لا نظير له في العالم، وهو الإسكندرية، تلك المدينة التي نجحت في جمع الشرق بالغرب.

٣- الدين والفلسفة

ولو أن الدين المصري كان صعب الاستيعاب بالنسبة إلى كثير من الشعوب التي اعتبرته صيغة فنية أو لمحات خاصة بعلم الكون، فقد اعتبره اليونان كتقاليد كلها حقائق، ويستدل على ذلك من اهتمام الفلسفة اليونانية القديمة بالمطابقات والمقارنات بين الآلهة الإغريقية اللاتينية وآلهة طيبة أومنفيس .

بيد أن الشيء الذي كان يؤثر في الأجانب من الإدراك المصري لم يكن تلك الآلهة المحلية التي على شكل حيوانات، ولا الآلهة السماوية والأرضية التي كان لسائر الأديان ما يعادلها . فلا أهمية كثيرة لأن تكون الأرض ذكر والسماء أنثي في زواج الأرض والسماء كما كان الأمر عند الصين، بعكس الحال عند الهنود والأوربيين.

وكثير من الشعوب الأخرى قد عبدوا الشمس كالإيرانيين والسوميريين من قبلهم، لكن الميزة الخاصة العظيمة التي امتازت بها العبادات المنفيسية أو الطيبية كانت ما تدعيه من قوة لمقاومة الموت، بإتباع سلوك شخصى خاص، وبمعالجة الجسد معالجة خاصة حتى لا يبلى .

تلك الشعائر الخاصة، التي لم تتصل إلا اتصالا صور يا بدين الشمس ذى الحكم الفردي، شهدت بوجود بعض العلاقات التي قد يصعب تحديدها بالعبادات السورية الأفروجية البابلية ؛ فأوزيريس مثل أنيس، وأدونيس، قد مزق إربا ثم أعيد إلى أصله ؛ وهكذا أسس رمز تجدد الطبيعة المستمر أسوة بالإلهين الزراعيين السابق ذكرها، بل إن الأمة كانت غنية بالآمال لما كانوا عليه من علم بالحياة الآخرة . فهل أخذوا هذه الفكرة مؤخرا، أم وجدت عندهم في الأصل مباشرة ؟

إن أدُونَاي البيبلوسي يشابه في اسمه تقريباً آتون المصري، وعلى شاطئ بيبلوس الرملي عثرت إزيس على الصندوق العائم الذي كان يحوى أشلاء زوجها التي ألقاها سيت في النيل ؛ ورمز الإله المصري (زد) نراه على شكل أشجار الصنوبر المعروفة لدى السوريين وإن كانت مجهولة عند بوزيريس ؛ وحزن إزيس الشديد، وحينها البارعة يذكّران بأقوال الآلهة إستارتيه وسيبيل

وأعمالها . وكل هذه الأشكال والرموز الدينية مرتبطة بعضها ببعض برباط روحى، وهي مظهر غربي من مظاهر ديانات الخلاص التي انتقلت بعدئذ إلى الشرق، فنشأ عنها الزرادشتية والبوذية ؛ ومع ذلك، فإذا كانت مشكلة الخلاص قد فاضت إلى ما وراء وادي النيل، فإن الحل الذي وضعته لها مصر لا يشابه أي حل آخر.

هذا، والاستمرار في تغذية الأموات لا يكفي لبقائهم أحياء . فطر الموت مرة أخرى الذي طالما شغل الإدراك الهندي لم يستبعد استبعادا تاما ؛ فهنالك أسباب أخرى عدا عدم التغذية، قد تؤدي إلى الموت الأبدي . لذا وضع قدماء المصريين فا للتخليد يتناول المظهر المادي والمظهر النفسي.

إن التحنيط يحفظ قوة الحياة، ثم يشرع في عمليات على المومياء نفسها أو على صورة تشبهها، فيتم منح الجثة القوى الحيوية حركة الكلام والإشارة . ألم تستطيع إز يس إخصاب نفسها بوساطة جسد أوزيريس المعاد تكوينه ؟ ويجب أن نعلم أيضا أن الفرد لا يعيش فقط بواسطة جهازه الجسمي، وقلبه الذي يعد حاسة داخلية وأداة للإدراك، بل هناك جزء هام من الفرد يبقى خارجاً عنه وهو « الكاه » الذي يعادل شخصيته في « مانا » مشتركة، وهي مبدأ القوة الفعالة للناس والآلهة . فالشعيرة التي تجمع المومياء إلى « الكاه »، تحول الجسد – أي «ازت» – إلى شيء لا يفنى ويتيح للمتوفى أن يظهر، إما على شكل روح (باه) وإما على شكل عقل (آخ)؛ ويظل العقل سماوياً، أما الروح فتعود وتبعث الحياة في التماثيل والمومياء متنقلة بين السماء والأرض [١٤].

---

(١٤) موريه : النيل والحضارة المصرية ص ٤٦٢

إن من الطبيعي أن يكون للإنسان جسد وكاه منفصلين، ولكن ليس من المعقول أن يكون له روح تستطيع التوفيق بين المبدأين أو تحقق تلك الروحية ؛ تلك الطريقة، طريقة الوجود الإلهي الخالد التي تشير إليها الصورة الهيروغليفية المرسومة على الجدران والتي تدل على الخلود . فالسحر يستطيع أن يؤدي إلى حركة فوق الطبيعة، وهي حركة طالما التمستها من الرحمة الإلهية بعض العبادات الأقل مادية، وذلك بإحلال الخلود محل عدم الفناء المستمر . وهذا حل أول للرحلة إلى الشاطئ الآخر، الشاطئ الغربي حيث لا يرجع من ذهب إليه[١٥] ثم شعرت البوذية برغبة في الأخذ به .

ولا يسعنا إلا أن نرى في ازدواج زيت وكاه صورة أولية لنظرية العالمين الحسي والمعنوي التي وضعها أفلاطون في تعسف ودفع عنها بقوة [١٦]. والعلماء الذين اختصوا بالدراسات الإيرانية لا يوافقون على رأي « جيمس وأرمستير » القائل بأن تفسير العالم بنظرية المثل يرجع أصله إلى زرادشت، بل إن أصول هذه النظرية الكونية الموجودة في الأفكار الصينية ليست سابقة لعهد سقراط .

ونلاحظ أنه فيما يتعلق بمصر وباليونان القديمة، هناك اختلاف بين العنصر الأزلي والروح الخالدة، وأن أمنية العقل هي أن يصل بقدر الإمكان إلى حياة دائمة، حياة لا يمكن أن تتأتى بالتعاون بين الذات والوجود . والأسرار الإغريقية تشترك مع أسرار أوزيريس في نقطة هامة ؛ وهي أن كلتيهما

---

(١٥) ميرى كارا ص ٢٩٧، وانظر ص ٢٠٧ أيضاً

(١٦) وكذلك " إيدوكس السينيدي " وهو من مؤلفي نظرية المثل، قد أقام ستة عشر شهراً بجوار هيليوبوليس (٢٨٢ – ٣٦٤ ق م) . بيديز، مجلة المجمع الملكي عام ١٩٣٣ ج١٩ ص ١٩٥ – ٢١٨.

تحاول تخليد الروح، بعكس الأمر عند الفلاسفة ورجال الدين فإن الخلود للذات وحدها.

وقد عملت مصر أيضاً على تكوين فكرة الكلمة أو العقل (اللوجوس)، وشاركها في ذلك شعوب أخرى ؛ ولكن لم يصل شعب من هذه الشعوب، حتى في الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم هذه الفكرة تنظيما دقيقا . فالصانع يخلق بالتعبير بلسانه عما يفكر فيه بقلبه، وبهذه الطريقة خلق الآلهة وكاهاتهم، وكذلك أيضاً جعل أوزوريس كاملا عن طريق الحركة التي أعيدت إلى في إحدى الموميات . حتى في خلال حياته الحسيه نفذ الملك وهو أوزوريس بالقوة عمله بطريق الأوامر الشفوية، أسوة بالصانع الأفلاطوني الذي يقوم به بالأسماء التي قرر استعمالها.

وقبل أن تنشأ الفكرة القائلة بأن نظام الكون والناس لا بد أن يحدد بقوانين، وجدت فكرة تقول بتكون (النظام) من مجموعة من الكلمات ؛ والفراعنة كان لكلامهم نظامه وانسجامه، فكان هذا تمهيدا لتأسيس نظام العدل الأخلاق . ولنضف إلى ذلك أن الصيغ والأشكال التالية للنظرية قد اصطبغت بصبغة العقلية المصرية . فاللوجوس الذي سطع لإحياء الكائن وإنارة العقول، يشهد بهذه القضية المسلمة التي استلزمها النظام الملكي الفرعوني : تطابق القوة المطلقة لسلطة الكلمة وقوة الشمس. وهكذا، ابتداء من العصر السابق لسقراط إلى العصر الأفلاطوني الجديد، تركزت الفكرة اليونانية في دائرة طرق التمثيل المصرية . ونظرية المعلم لم تبتكرها مصر، ولكنها تجاوزت الفن فوصلت إلى شأو جدير بالإعجاب . لقد ارتفعت إلى ذروة التفكير بطريقتين : أولا بإخلاصها المتفاني الحكمة العملية التي اعتبرها اليونانيون فلسفة وأطلقوا عليها هذا الاسم، وثانيا بفلسفتها الدينية . وعندما

انهارت مؤقتا جميع العقائد في خلال المملكة الوسطى، بدت مقابل روح الشك واليأس بعض الثقة المعقولة في قيمة الإدراك الفردي، وذلك لإيجاد التوازن الضروري في الحياة اليومية .

فكرة « اعرف نفسك » السقراطية كانت لها سوابق، فضلا عن فكرة محاسبة الضمير الرواقية . لقد تقدمت تلك الحكمة على شكل قصص رمزية على الطريقة الشرقية، ومع ذلك فقد أثرت في أحوال الحياة الإنسانية بأفكارها الواضحة، وفي بعض الأحيان استطاعت تقوية المحافظة على الدين . والحديث بين أحد المصريين وروحه، يعد مثالا سابقة لقصة أيوب البابلية، ويمهد لقصة أيوب العبرية التي جاءت بعد الأولى بألف سنة . ومن قبيل تربية الملوك، هنالك تعليمات « ميرى كارا » التي يمكن مقارنتها بالمؤلفات المائلة والأقوى منها التي وضعها كوتيليا ومكيافيلي .

أما تفكير الكهنة فقد كان مبتعداً عن الحياة ؛ ولكن الإبهامات التي وضعت عن أشكال الآلهة، أو عن تفسير الطقوس، قد اتخذت شكلاً حياً في الخصومة التي قامت بين مجمع هليوبوليس ومجمعى هيرموبوليس أو أخناتون. وسواء كان « البانثيون » قابلا للتحول إلى تاسوعات (هليوبوليس) أو إلى ثامونات (هيرموبوليس)، فالحقيقة واحدة لا تتغير؛ إذ أن الضرورة السياسية قد فرضت في قوة هذا الإله الذي هو الملك شيئا من التوحيد الذي لم يقر به الدين صراحة، وكانت الأفكار تشحذ في المناقشة والتبويب وحل المشاكل الدينية، إلى حد جعل أساتذة الجدل الإغريق يهتمون اهتماماً لا حد له بالتردد على هؤلاء الكهنة ؛ سواء أكانوا خدم الأسر المالكة، أو خصومها.

فالاعتقاد السائد عند اليونان بأن التأمل المصري كان عميقا بنسبة

قدمه، قد قابله من جانب المصريين ثقتهم في تقاليدهم الخاصة الدائمة إلى حد كانت تبدو لهم ذات قيمة خالدة . فالشكل العقلي الخاص بوادي النيل يمتاز بصبغته الأزلية، ولكن كيف التوفيق بين هذه القيمة العالية والخاصة بالشيء البسيط والذي لا يتغير، وبين اختلاف الآراء والمصادفات ؟ فالمصريون والإغريق المختلطون بعضهم ببعض في الإسكندرية، والذين اتصلوا فضلا عن هذا العامل الساعي، الذي أكد فيلون أهميته، قد وضعوا شكلاً جديدا للحقيقة ؛ شكلا أقل وضوحاً من الحقيقة كما ينظر لها الأتيكيون اليونان، لكنه لا ينقص عمقاً بحكم اتفاق الرمز.

ولكي يعطوا الصيغ القديمة غير الدائرة جدة الزمن الحاضر، ولكي يضموا العبادات المتشعبة غير القابلة لأن يوضع بعضها على بعض، ولكي يوفقوا بين المعرفة والعقيدة – لم يسعهم إلا الالتجاء لفن التفسير والتأويل الذي يجد في الأساطير تبريرا للشعائر، وفي القصص الخيالية تصويراً للإدراكات، وفي مذهب الاختيار المقدرة على فهم الشيء فهماً موحداً دائماً.

واستمرار وجود الأشكال الحيوانية باعتبارها رموزاً للمقاطعات أو للآلهة التي نسلتها، ومعادلة النقوش ذات الأشكال الحيوانية والإنسانية، والاعتقاد بالمطابقات المختلفة التي تكشفت عن أشياء سرية متماثلة – كل هذه الأمور كانت مواتية لاتخاذ المجاز وسيلة للفهم والإدراك . فالشمس باعتبارها شكلاً اعتيدت رؤيته، ورسم عن حورس، من شأنها أن يستجلبا الحدس المقلى، أسوة بالجعران، وهو التميمة العادية . هي طريقة مشتبه فيها، ويتقهقر بمقتضاها منطق الإدراك أمام منطق التخيل والإرادة، وكلاهما من مميزات الروح الأولية . وإذا ما خضع لها المذهب العقلي الناشئ عن سقراط وأرسطو وإقليدس وأرشميدس، فقد كان يتوافق مع عقلية الزنوج التي يكشفها المختص

بدراسة مصر القديمة خلف دقائق الحضارة التي تبهره .

و بمثل هذه الطريقة يمكننا أن نبرهن على أن موسى وأفلاطون جاءا بنفس الوحي، وأن جميع تقريبات الحقيقة تتفق مع بعضها، فيستخلص منها الفلسفة القائمة على الوحي والصوفية الإلهية . نعم، إن هذا الحل الوسط بين المعرفة والتجربة الدينية قد يدل على خطوة إلى الوراء في مضمار العقلية العلمية، لكنه قد ترتب عليه تقدم للإنسانية في مجموعها ؛ إذ أصبحت أقدر على معرفة أن عقائدها، مهما كان فيها من اختلاف وغرابة، تخفي وراءها معنى له قيمته وخطره.

هذا، ومن الأمور البديهية أن الروح المصرية كانت ذات صبغة إغريقية، وهذا ما يساعدنا على فهم مختلف مميزات ثقافتها ؛ وهي المذهب الوجودى، والوثنية الزنجية، والاعتقاد في تعادل مختلف أشكال الوجود دون حاجة إلى تدخل التناسخ كما هو الأمر في آسيا . والسحر كان أكثر وضوحا وأشد قوة مما كان عليه لدى السوميريين، ولكن التصوف العددي كان أقل دقة، والصنعة والتنجيم لم يصلا إلى شأو يدل على كبير عبقرية.

على أن الحضارة قد تكون أقدم من بلاد الكلدانيين بل والعيلاميين، لكن الثقافة وإن كانت أوسع فنا فقد ظهر أنها أقل تفكيرا نظريا. وكل ما نأمل هو أن تقوم مقارنة مستندة إلى وثائق وبعيدة عن التحيز، لتلقي ضوءاً على التشابه والاختلاف بين هاتين الحضارتين(١٧) اللتين هما أصل الحضارات الأخرى، واللتين لم تنشأ بينهما علاقات مباشرة مستمرة إلا من الألف الثاني ق.م، ولكن ليس هنالك من يشك في أثرها في تكوين باقى حضارات العالم .

---

(١٧) المراد بهما حضارتا مصر واليونان . (المترجم)

وفي ميدان هذه الأبحاث القيمة جدا في دراسة نفس التفكير، قد أخذنا نكشف الآن أن الجزء الأكبر من القارة السوداء لم يكن متوحشا كما ظن قبلا، بل إنه أثر في اتجاهات مختلفة وهو منعزل في الصحراء أو الغابة، وانتقل أثره من النيل عن طريق لوبيا والنوبة والحبشة .

مراجع عامة

Baillet (J.), Le régime pharaonique et la morale, 1913

بابيه : النظام الفرعوني والأخلاق

Breasted (J.H.), Development of Religion and Thought in ancien Egypt. New-York, 1912

برستيد : تطور الدين والفكر في مصر القديمة

Erman (Ed.), Religion égyptienne, trad. franç., Paris, 1907

إرمان : الديانة المصرية

Die Literatur der Ægypter, Leipzig, 1923

ارمان : الأدب المصري

Frazer (J.-G.), Atys et Osiris (trad. fr.), AMG, Geuthner, 1926

فريزر : آتيس وأوزيريس

Moret (A.), Du caractère religieux de la royauté pharaonique, 1903

موريه: الطابع الديني للمملكة الفرعونية

Maspero et la religion égyptienne, RHR, LXXIV, 3, nov, 1916, 264-310

ماسبيرو : الديانة المصرية

Mystères égyptiens, 3ème édition, Paris 1922

ماسبيرو : الأسرار المصرية

Rois et dieux de l'Egypte, zème édition, Paris, 1922

ماسبيرو : ملوك مصر وآلهتها

Le Nil et la civilisation égyptienne, Paris, Ren. du Livre (Evol. de l'Human.), 1926

ماسبيرو : النيل والحضارة المصرية .

الباب الثالث

ما بين النهرين

كانت مقاطعة پامير هي الوسط الجبلي الذي تكونت فيه أوراسيا، أما مركز جغرافيتها البشرية فهو ما بين النهرين. نعم إن الحضارتين الكريتية والمصرية لا تقلان عن حضارتها قدما، ولكنهما بالنسبة لها كنسبة المحيط للكرة .

بعكس مراكز الثقافة التي ارتفع ضوئها بين الفينة والفينة في بلاد عيلام وبلاد سومير، وعند الساميين والأكاديين في بابل، وفي أشور، وبالإجمال في جميع ما بين النهرين (الجزيرة سواء في صبغتها الإيرانية أم الإغريقية – كل هذه المراكز تؤكد وجود ارتباطات عميقة دائمة مع باقي العالم القديم.

فحضارة هذه المراكز الثقافية، التي كانت كخط من القيم والذرى، كانت تسطع وتتوزع على الغرب الكائن على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، وعلى آسيا الجنوبية والشرقية القصوى، وتؤثر فيها جميعا تأثير عميقة، هنالك تصورت الأنظمة الأولى المتعلقة بتركيب الكون وبنظام الإنسانية .

١- السوميريون

إن أقدم مرحلة كشفت في معرفتنا الراهنة، على الأقل من الوجهة التاريخية، هي الحضارة المشتركة بين العيلاميين وأصلهم من سوس، وهم الذين سبقوا السوميريين، وبين الحضارة المتقدمة أيضاً التي أكدتها الحفائر

التي تمت سنة ١٩٠٣ – ١٩٠٤ بين بومبلي وآنو بمنطقة مرو . وقد استمر التطور من العصر الحجري إلى العصر المعدني، ثم ظهرت سوس في العصر الخزفي . ومن تلك المنطقة انتقل إلى ما بين النهرين وإلى آسيا القديمة تأنيس الحيوانات على ما يبدو .

لقد كان العيلاميون يقطنون في الطرف الغربي من الهضبة الإيرانية، ثم غزو السهول ذات المستنقعات ذات الخصب القوى الكامن، والتي كانت تجتاز ماء دجلة والفرات فتبلغ البحر عن طريق مصبين منفصلين . وفي ذاك الوسط، الذي يحاكي دلتا النيل، تكونت الحضارة السوميرية.

لقد نشأت مدينتا لاجاش (تيلو) و(أمّا) بين هذين الطريقين المائيين بقرب الخليج الفارسي الذي كان داخلا نحو ٢٠٠ كم في منطقة الرواسب، وقد ازدهرتا وكانتا متنافستين منذ عام ٣٣٠٠ ق م . وعند قرب مصب الفرات أنشئت بعد ذلك بمدة وجيزة مدن أوروك وأور وإيريدو . وقد اضطر ملوك لاجاش أبناء الإله المحلي – وكانوا ملوكاً وكهنة في آن واحد – لأن يخضعوا لملوك (أمّا)، فأصبحت بلاد السوميريين أكبر إمبراطورية في آسيا الغربية في عهد الملك لوجال لاجيس (٢٨٩٧ ق م). لكن هذه السيادة السياسية لم تستمر طويلا؛ إذ ما مضى قرن حتى جاءت أسرة كيش السامية في شخص سارجون، فهدمت تلك الإمبراطورية الصالح أسرة أجاديه التي جاءت لتأسيس السلطان البابلي . وحوالى ٢٥٠٠ قم عاد السوميريون فانتهزوا فرصة انهيار سامي أجاديه التالي لغزو القوط : فأسس أوتو هيجال من أوروك، وجوديا من لاجاش، وأسرة أور أنجور في مدينة أور، مملكة قوية امتدت من سوس إلى الأورنت ومركزها مدينة أور .

هذا، وتعتبر الحضارة السوميرية أساساً لعدة حضارات آسيوية، وقد كانت معاصرة لآسياني الأناضول واشتركت معهم في الدين وفي صناعاتهم الفخارية . وقد دلت حفائر « هارابة وموهنجو دارو » في حوض نهر السند، على وجود ثقافة سابقة للثقافة الهندية في مكان يبعد كثيرا عن الحدود الغربية للهضبة الإيرانية، وهذه الثقافة تنسب للسومريين الدراويديين . وأخيرا فإن العامل السوميرى سيظل العنصر الأساسي لثقافة مابين النهرين، بعد أن أحدث أثره في آسيا مدة حوالى ١٠٠٠ عام (٣٣٠٠ – ٢٣٠٨ ق م)، ثم انتزع الساميون فالهنود الأوربيون منه هذا الأثر.

وهنالك توافق غريب لم يحس به بين العمل المادي والمعارف الأسطورية الخاصة بالسوميريين، لقد كانوا رعاة في الأدغال التركستانية، أو في الجبال العيلامية، ثم نزلوا إلى الشواطئ واضطروا إلى استغلال الأرض المتيبسة حديثا رغبة في علاج كارثتين متضاربتين: كارثة المستنقعات الرطبة وكارثة الصحراء الحارة .

وكان أن حفروا الترع فتوصلوا إلى نتيجتين عكسيتين، لكنهما مكملتان بعضهما البعض، وهما تجفيف الأرض وريها. ذلك بأنهم استغلوا العنصرين الأساسيين : الماء والأرض، فوفقوا بينهما، وحصلوا على الخصب . وقد أدى ذلك إلى إيجاد شعب زراعى وفلاح في آن واحد، مثل الصينيين والمصريين، وإن كان المصريون قد وجدوا الدلتا ممهدة بينما اضطر السوميريون إلى رسم دلتاهم وتخطيطها. وقد كوفئوا على هذا العمل، إذ حصدوا الغلال من قمح وشعير وشوفان وغيرها من المحصولات الطبيعية التي انتقلت زراعتها منهم إلى سائر العالم حسب ملاءمة التربة والأجواء المختلفة . وكذلك نال هذا الشعب أقوى عناصر الثروة بفضل تربية المواشي وزراعة الحبوب . وفضلا عن

هذا، فقد قام شعوب ما بين النهرين بطرق كان يقتضيها العمل في الأرض الزراعية ؛ إنهم وجدوا قابلية التشكل تلتقي والصلصال الذي أخذوا يستغلونه فيحولونه إلى خزف، ويستعملونه في المباني والكتابة .؛ والعملية المشتركة في جميع هذه الصناعات هي إعطاء المادة المرنة شكلاً .

هذه المسألة تفسر نوعاً ما روح ما وراء الطبيعة التي كانت تشملها الأساطير السومرية، فمثلاً إن صناعة هذه الأشياء تؤدي إلى عمل صورة إله للأشياء المصنوعة من الصلصال، وإلى تعيين اسم لكل نوع ولكل عمل، وتحديد مصير لكل وجود ؛ واعتبار هذا المصير قانوناً ثابتاً . ونظرية العماد الايونية، وأسطورة المادة المضطربة الأفلاطونية التي خفف من حدتها الصانع، كل ذلك يبين لنا استمرار تمثيل الآلهة الغاضبة « تيامات » وهي في قبضة « ماردوك » ووظيفة الأسماء والأوامر الإلهية سنجد ما يماثلها تقريبا في الفلسفة الصينية، وأسطورة الطوفان تدل على توزيع مناطق النفوذ بين الماء والأرض، وقد أخذها الاسرائيليون عن الساميين البابليين،كما أخذتها عنهم أيضا فلسفة الابراهميين الدينية التي يعتبر فيها « مانو » شخصية مزدوجة لنوح وآدم[١٨]

والصلصال البشري الذي يحركه أحد الآلهة، قد يصبح ضحية شيطان من الشياطين . وليس هناك وسط بين الأمرين؛ فالفرد ضحية سلبية لخصومة

---

(١٨) إننا نجهل على الإلهيات السوميري في دورسومير الدعائي، إذكله سابق للتاريخ . لكن المفروض أنهم عند ما توطنوا منطقة " عيلام " تخيلوا ديناً جبلياً، واحتفظوا منذ ذاك الوقت بهذه العبادة المتعالية التي أوحت إليهم، بعد ما أصبحوا من أهل مابين النهرين، بناء الزيجورات ؛ هذه الزيجورات التي هي حصون ضخمة ذات سبع طبقات – ومنها حصن أور وحصن خورسابا اللذان يعتبران صورة حسية لها – والتي يعتبر برج بابل أهم مثال لها . فالباجودات (الهياكل) الهندية المصنوعة من الحجر، والأبراج الصينية التي حل فيها الخزف الصين محل تراب الفخار الكلداني، قد نقلت إلى تلك البلاد هذا النوع من المباني بعد تحويل شكلها واتخاذها لأغراض أخرى .

بين القوى الطيبة والقوى الشريرة، وهو دائما معرض لتحمل أذى السحر، فيدافع عن نفسه بالسحر أيضا : إذ بقيام الكاهن بتلاوة بعض التعاويذ يتغلب على الروح الإلهية ؛ والساحر يتلو ناوريم (الماميت السامية)، وهي اللعنات، فيعزم بها على الشياطين . وأحيانا يقوم مقام هذا كلات مغمغمة تتلى مصحوبة بنفثات من اللعاب . وإبعاد الدخيل الذي يلوح أنه يعتبر شرط سلبية للحياة الدينية يحقق جميع أهداف هذا الدين ؛ إذ الجسد الإنساني، شأن كل شيء حسي، في صلة مباشرة مع بعض الآلهة، على شريطة ألا توقف هذه الصلة بعامل ما . فمنبر ضمير الإنسان مكان نقي لأجل إليه، كما أن المدينة هي المكان النقي لعبادة هذا الإله . ونجد هنا تكوينا تمهيدى) صوفيا لفكرة المكان الطبيعي والعمل الخاص، اللذين سيصبحان متداولين في التفكير اليوناني والهندي، فالآلهة تقي واقية للناس، إذ هم جميعاً متحدو الذوات، أي متساوون فيها ؛ وذلك إما لأن الإنسان ناتج عن صور أزلية، أو أن الآلهة نشأوا عن تسامى الملوك والأبطال . فليس على المؤمن أن يستجلب فاعلية الآلهة، بقدر ما عليه أن يحافظ على انسجامه مع هذه الكائنات العالية .

فإذا تركنا التعزيم جانبا، يتبين لنا أن الآداب الدينية تشمل بنوع خاص أناشيد تمجد آلهة كل شعب، كما أصبح الأمر بعدئذ عند الهنود الفيديين . فليس الآلهة محليين وشخصيين فقط، بل هم طبيعيون، كما يستدل من طابعهم الذي هو إلى حد ما على شكل حيوانات، والموروث عن الطوطم في العصور الفطرية .

مثال ذلك « نسرين – جيرسو» حامى لاجاش، وهو النموذج السابق لكثير الشعائر الغربية والرموز الشرقية التي تشمل صوراً لبعض الحيوانات الضارية الشرهة، وتشير – على معنى أعم – القوة العاصفة أو الحرب .

كذلك عبادة النور قد انتشرت إلى إيجة وسوس، وأخذها أيضا الساميون السوريون الفلسطينيون، وربما كانت عبادة البقرة في الهند ناشئة عن هذا الأصل . لكنا سنرى الهند تطبق عبادة الحيوانات هذه على علم الدار الآخرة، وتعتقد أن الإنسان قد يصبح حيوانا والعكس بالعكس، خلافا لباقي الشعوب، مثل السوميريين والأسيانين، الذين رأوا أن في الإنسانية حظا من الحيوان، على اعتبار أن الإنسان له هوية حيوانية الشكل .

والآلهة أو المعبودات السوميرية المشتركة مع الملوك الذين كانوا يعتبرون أبناء الآلهة، كالفراعنة والأباطرة الصينيين، كان عليهم تحقيق خصب الطبيعة، لا بشكل غامض عام، بل كل حسب طابعه المحلى ؛ بأن يهيمنوا على الفيضان، ويديروا شئون الإنبات، وينظموا الأحداث الكونية . وتحقيقا لأغراضهم الزراعية يتمتعون بخواصهم الجنسية : فالأغلب منهم زوج، كما سيكون فيما بعد للآلهة الهندوسيين زوجات من الإلهات.

جميع الأشكال النسائية للآلهة قد أصبحت لها قيمة الآلهة الكبرى الأم العالمية، التي قد أجلها الإيجيون والاسيانيون والدراويديون، من البحر الأبيض المتوسط إلى خليج البنغال . ومن هذه الإلهات تيامات، إلهة المحيط وأم الآلهة، زوجة أنسى الأول إله المياه العذبة، وإشتار ابنة آنو إله السماء، وهي نموذج أول للزهرة كنجم سيار وسيدة الحب وإلهة حربية أيضا، قد كان من حظها أن انضمت إلى الإلهات السوريات « أستارتيه ».

هؤلاء هم أهم الآلهة عند السوميريين، وقد كانت الأولى شكلا تمهيدياً صورياً للهيولى، كما كانت الثانية كذلك للطبيعة في نظر الفلسفة الهيلينية .

٢- الساميون - البابليون

يبدو أن الساميين الذين توغلوا فيها بين النهرين في النصف الأول من القرن الثالث ق م، لينتهوا بغزوها نهائيا في عام ٢٠٠٠، كانوا عموريين، وهم من جزيرة العرب أصلا. ويستدل من اسمهم أنهم أقاموا في عمورّو، وهي منطقة من سوريا العليا كائنة بين لبنان والفرات. وقد أخضع أول ملوكهم بلاد سومير بما فيها عيلام . وأصبح ملك بابل، وهو حمورابى (٢١٢٣ – ٢٠٨١ ق) من أعظم ملوك التاريخ. ومن دلائل عظمة سلطانه أنه جمع بين السوميريين والساميين، وأدمجهم إدماجاً نهائياً قاوم حتى مساوئ الحروب، إذا استمر برغم هدم الحيثيين لمدينة بابل عام ١٩٢٥ ق م، ثم سقوطها في يد إحدى الأسر الكاسية عام ١٧٦٠ ق م.

وأهم ما جاء به الساميون في هذا الاندماج لغتهم، وهي أغنى وأكثر مرونة وأقوى على التعبير عن المجردات من لهجة السوميريين ؛ وقد مكنت السامية شعوب ما بين النهرين من التأثير في آسيا الغربية بقوة أشد وأوثق من أثر السلاح؛ خدمت أغراضهم بقدر ما دلت على انهزام السوميرية ؛ ومع ذلك، فقد اتخذ الغزاة اللغة السوميرية لغة مقدسة، فتمثلت لغتهم بعض ألفاظها وتعابيرها .

وهكذا، تمت خطوة حاسمة في سبيل اتحاد العالم القديم، واستمرت الحال كذلك إلى أن جاءت خطوة ثانيه ثم ثالثة – لها خطرها مثلها – حين اتسع نطاق اللغة اليونانية في الشرق، وبعد أن ران السلام الروماني.

وإلى جانب التقدم اللغوي سار تقدم الكتابة . فقد ساهم الساميون في تحويل الحروف الهيروغليفية السوميرية إلى الشكل البابلي أولا ثم الأشورى

ثانية . كما أن كتاب الحضارة الجديدة المختلطة عرفوا فصل الكلمات إلى مقاطع، والوصول إلى الأصوات البسيطة للحروف المتحركة المعروفة، لكنهم لم يتجاوزوا هذا الحد؛ أما وضع الحروف الهجائية، فهو يرجع على ما نعتقد إلى الفينيقيين[١٩] .

والجهود التي بذلت لتحليل الأشياء وردها إلى عناصرها الأولية، لا تقل أهمية في تطور الفكر الإنساني، سواء في ناحية الكلام، أم في ناحية الطبيعة ؛ وقد سارت المحاولتان جنباً لجنب تسند كل منهما الأخرى، كما يستدل من المثل الذي عرفناه عن الإغريق فيما بعد. والحضارة السامية البابلية، بأشكالها المسمارية، قد جاءت بفكرة تقريبية عن اللوجوس أكثر مرونة وأشد قوة وانتشارا وأقرب تناولاً، من اللغة والكتابة المصريتين . بل إن مصر لم ترحرجاً في اللجوء إلى تلك الأشكال، كما يستدل من آثار القرن الخامس عشر ق.م التي كشفت في العمارنة .

وقد كانت المواهب الروحية السامية قوية في هذا الصدد ؛ أما ما جاء به العموريون إلى ما بين النهرين من التراث الديني فهو قليل غير مدرك ؛ سواء نظرنا إلى الذين أسسوا نفوذ أجاديه، أم إلى الذين ظهروا في عصر بابل عام ٢٢٢٥ ق.م وهم أسرة سومر – أروم جد حمورابى .

لقد أدخل سادة سومير الجدد معهم عند غزو البلاد عبقريتهم السياسية، وهذا كل ما كان لازمة لإحداث انقلاب لم يؤثر في العقائد المحلية حسب، بل على نقيض ذلك وسعها ونظمها . وأغلب الآلهة السوميريين لم يتمتعوا إلا بنفوذ محلى .

وقد حاول الكهنة تقسيمها إلى طبقات ثلاثية : مثل آنو، بيل، إير ؛ أو

---

(١٩) كونتينو : الحضارة الأشورية البابلية ص ٢٥.

مثل سين، وشماس، وأداد، لكن جهودهم كانت غير مثمرة، وظل ماردوك إله بابل صاحب النفوذ الأعلى . وقد أكد ذلك بعض العبارات التي فتحت الطريق للتوحيد الإسرائيلي المستقبل، إذ ظهر التعليل « من حيث إن » الخاص بالفلسفة الأسبينيوزية[٢٠] « وأن نينورتا هو ماردوك باعتباره — أو من حيث إنه — إله الإنبات، وزماما هو ماردوك باعتباره إله الكفاح وإنليل هو ماردوك باعتباره إله السلطان والإرشاد، ونابو هو ماردوك باعتباره إله القدر، وسين هو ماردوك باعتباره مضيء الظلمات، وشماس هو ماردوك باعتباره إله العدل ؛ وإداد هو ماردوك باعتباره إله المطر»

وهذا شاهد أول لهذه الظاهرة الجديرة بالاعتبار، وهي أن الأديان مهما اتسع نطاقها لا تبلغ الانساع والقوة اللذين ادعتهما لنفسها إلا بمساعدة النفوذ الزمني.

وقد انتفعت من هذا الحظ مذاهب زرادشت والمسيح وبوذا، بعكس مذاهب يهوه وچينا وماني، فإنها لم تدرك هذا الحظ الذي كان لغيرها . والواقع أن الأديان، التي تثير التفكير الفلسفي أكثر من غيرها، هي التي انضمت إليها السلطة المدنية فعملت على إعطائها شكلاً عقلياً.

هذا وقد تكونت نظرية سامية وسوميرية في وقت معيناً، وهي نظرية القربان التي قُدّر لها أن تشغل مكاناً رئيسيا في العقائد الإنسانية . فقد أكدت الأساطير السوميرية أن الآلهة خلقت الإنسان ليعبدها، وفي ذلك حياتها ونرى أن الأمر يحتاج إلى شرح.

إن عقيدة العبادة التي تأسست في طبقة الكهنة قدمت الفكرة الدينية

---

(٢٠) كونتينو : الحضارة الأشورية البابلية ص ٥٤؛ مرسيه : الأفكار الدينية والأخلاقية في بابل وأشور ص ٣١.

في مظهر أكثر فنية ومعقولية مما ؛ ذلك أن الغذاء القرباني لا يحي الإله فحسب، بل يحيا المؤمن به أيضا، ولذبح الضحية فضائل مطهرة ضرورية لا تقل أهمية عن أغراضها الغذائية ؛ ولما كان القربان يؤدي إلى إفناء الشيء المضحي به، فهو يهدم اللعنات ويزيل الأدناس ؛ ولما كان يحدث التمثل، فهو يزيد من الحيوية ؛ وكل من هذا الطابع وذاك، طابع أساسي جوهرى . والدور الطبي الشرعي، الذي كانت الضحية تقوم به، له خطورته، شأنه شأن أغراضها الغذائية . ذلك لأن الحيوان أو الإنسان المضحّي يحل محل المضحّى (پوهو دينانو)، أو محل الشخص الذي تمت الأضحية الشعائرية لصالحه . وتشير الصور المعلقة في الكنائس المسيحية أحيانا إلى تقديم ذراع أو قدم من المصيص، على سبيل الشكر بعد البرء من المرض ؛ وهكذا كان الكهنة الأكاديون يقدمون « رأس حمل قرباناً عن رأس إنسان، ورقبة حمل عن رقبة إنسان »، ليحصل هذا على الصحة . وفكرة الإبدال والمعادلة تبدو ظاهرة، ظهورها في قانون طاليون [عين بعين وسن بسن] حسب القوانين البابلية، كما ستبدو واضحة عند اليونانيين حين يقررون أن في المعرفة يجب أن يكون هناك مائل لمعرفة المماثل. وجميع تقاليد كبش الفداء، وجميع آمال الخلاص بتضحية «حمل ألهى وكل ذلك نشأ في الغرب عن القرابين الكلدانية . وكذلك الفلسفة الدينية الخاصة بكهنة الإيرانيين والبراهميين، التي استغلت القولة البابلية المؤثرة : « ضح بقربان »[٢١] هي الامتداد نحو الشرق .

وعملية تقديم القربان تؤكد أكثر من الأساطير معرفة الفكرة التي يكونها

---

(٢١) نيقاتاقو بالسنسكريتية يا چنام يا چنيبا والمؤمن . الذي يأمر بتقريب قربان يسمى بالبابلية سيد الضحية، وهو تعبير مطابق للتعبير السنسكريتى يا جناياتى . انظر مجلة تاريخ الأديان ج ١٠٧ عام ١٩٣٣ ص ١٠٨.

شعب لنفسه عن الحياة أو عن الروح بمقدار ما يمكن تصور مثل هذا المبدأ . فما معنى الأغراض التي ترمي إليها التضحية ؟ إنها تتطلب ما يحويه الدم من العناصر الحيوية ؛ فالضحية المقدمة تعادل الدم الإنسان، والضحية المخصصة للالهة تمثل الدم الإلهي . ونتيجة التضحية هي تحويل الدم الأرضي إلى دم سماوى، والحصول بهذا الاتصال على اشتراك الطبيعتين. ولا تغرب عنا التمثيلات التي تجعل هذا التماثل أمنية عزيزة الخطر . فالمؤمن يعتبر أن العلاقات الطبيعية بين الإنسان وآلهته قد انفصمت بتدخل الشياطين، ولذا جاءت تلك الطقوس فمنعت عمل القوى الشريرة وأعادت التقي إلى حالته الطبيعية التي هي اشتراكه نوعا ما مع الألوهية .

حقاً، إنها فكرة عظيمة زعمت أنها رفعت الواقع إلى مكانة القانون، والظاهرة الضعيفة إلى القيمة القصوى ؛ حقاً إنها نتيجة عجيبة تزيل، ولو لحظة واحدة، الآلام الموجودة ضرورة لتعيد السلطان الضرورى خلقياً للذات ! فأقل أو أبسط القرابين يحمل جرثومة ما جاء بعده من الأطماع الخاصة بما وراء الطبيعة. والبابليون ثم الإغريق والهندوس، والصينيون من بعدهم، عندما أخذوا يبحثون عن أصل الحياة في بعض الحقائق الروحية، لم يقطعوا صلتهم بالفكرة القديمة الأكثر مادية والتي تقول بأن الحياة تجد أصلها في الدم . فتارة يعتبرون الإنسان عجينة من الدم والصلصال، وتارة يدخلون فيه نفثة (زيده بالسوميرية، ونايیشتو بالبابلية، ونيفيش بالعبرية)، وهي هذا الريح الذي وضعه اليهود في أسمي المراكز وجعلوه ذا قوة محدثة ؛ إذ جاء في نصوصهم ما يؤكد أن النفثة تنفخ الروح حينما شاءت، وبين الدم والنفثة يوجد فارق من شأنه أن يعارض الطبيعة بالرحمة، رغم تماثلهما أو اتحادهما المزعوم. لكن شعوب ما بين النهرين كانوا يبحثون عن مصائر الإنسانية في دراسة العضو

الأكثر ارتواء بالدم، ألا وهو الكبد .

وسواء اعتبرنا التضحية حادثاً طبيعياً، أو تصورناها عملاً مما فوق الطبيعة، فالخطأ متساو، لأن القيمة الوحيدة بل القيمة المطلقة، لهذه الشعيرة ترتكز على أنها تأمر الطبيعة وتخضع لها في آن واحد، وقد سبقت بذلك العلم.

وربما قبلنا مثل هذا العمل من أناس فطريين، لكننا لا نستطيع الاعتقاد بأن البابليين عملوا بهذه الشعائر دون أن يراعوا سير الوقائع المنتظمة ؛ بل هم على نقيض ذلك امتازوا بالقدرية الكونية المستندة إلى الاعتقاد الدقيق ؛ حتى إن اعتقادنا مستمد منهم. ومنطقهم يتلخص كله في الاعتراف بوجود صلات بين الحوادث والظواهر، وسحرهم لا يسير إلا على هذه الطريقة في تبرير أعماله استنادا إلى نتيجة معينة جاءت عن علة معينة . إنهم لم يحاولوا فهم هذه الأمور، بل خضعوا لها خضوعة مجردة عنيدة، إما لعدم مقدرتهم حقيقة، وإما لاعتقادهم بأنها فوق مستواهم . ولو لم يكن الإغريق في مقدمة ورتهم لكان لنا بدلا من منطق أرسطوطاليس، منطق جون ستيوارت ميل قبله بألفي سنة، وهو ما حدث في الواقع للهنود والصينيين .

والآن، وقد أصبحنا لا نماشى الأوهام في شأن قوة التوحيد التفسيرية، يتعين عدم إصدار حكم مبتسر على عقلية كان كل همها أن تثبت علاقات بين الأشياء ؛ كما يتعين عدم تمجيد الإيجابية تمجيدا فيه شيء من الظلم، بينما الأمر لا يعدو المذهب التجريبي الأوربي ؛ وأن لا نأخذ على بعض الحضارات أنها لم نصب العقل في القالب القياسي المنطقي.

وكان من جراء اعتقاد الكلدانيين في الضرورة، مضافاً إلى دقة

الملاحظة، أن أصبحوا سادة في علم السحر، وأجداداً مباشرين لمؤلفي الأتارفانيدا، ومبتكرى علم التنجيم والعرافة والتنبؤ . وقد أخذ عنهم الغرب والشرق الأقصى هذه الأنظمة والمذاهب.

وهنا أيضاً يجب أن نتجنب التقديرات المبتسرة ؛ فبدلاً من اعتبار التنجيم خاطئاً، كان يجب أن يحل حل محله العلى الصحيح وهو الفلك، يجب أن نعترف بأن الجهود الإنساني أخذ يتعثر في طرق نفعية قبل أن يفكر تفكيراً خالياً من الغرض . كذلك كان إخلاص الأطباء البابليين تمهيدا لابد منه لعلم الحياة لأرسطوطاليس وللعصور الحديثة . وكانوا إذا ما سردوا وقائع، ولو وقائع مزعومة، قاموا بخدمة للمعرفة غير المتميزة كما لو وضعوا نظريات مبسطة ؛ مثل نظرية بين ونظرية يانج في الصين، أو نظرية جوناس في الهند . فضلا عن أن فلسفتهم النفعية (البراجماتيزية)، مضافة إلى اعتقادهم بالقضاء والقدر، قد وضعت بطريقة موفقة مسألة العمل الإنساني دون التظاهر بالتناقض الجالب لليأس، ودون أن يخفوا الصعوبة النظرية التي يتطلبها التوفيق بين الاختيار والجبر . فالأقدار معينة، لكن هذا لا يفرض عدم ضرورة الأعمال، والجبر الإسلامي سيكون انحطاطا للفلسفة المضمرة الخاصة بما بين النهرين . أما النتائج المطابقة لهذه الفلسفة فنجدها على الأخص في إيران، حيث بدت الحمية المدية، وفي مذهب كرمان في الهند.

والبابليون لم يضعوا نظرية للأخلاق، لكنهم اتخذوا لأنفسهم قوانين منذ أقدم الأزمنة تدل على أخلاق مستقلة . ففي مدينة سوس الأثرية التي أعيد كشفها على إثر حفائر الأستاذ «ميكانير» نجد أن الخصومات القانونية كانت يفصل فيها في المعابد، وأن الآلهة كانوا يصدرون أوامرهم بالعقاب ؛ بل إن الشريعة العيلامية من قبلهم قد أسندت السلطة القضائية إلى السلطات

المدنية ومنحت دورا هاما للتصرفات الفردية : دور الإرادة في العقود، وسيطرة رغبة الطرفين على حرفية التقاليد . أما القوانين البابلية كما وضعها حامورابي، فقد تخلصت أكثر من ذلك من العادات الشعائرية ؛ إذ أسست نظاما قابلا للتطبيق على شعوب وبيئات مختلفة متباينة، من تجار أو زراع، وُضعوا تحت سيطرة هيئة نظامية قوية، وجعلوا خاضعين في القضاء للأوامر الملكية.

وللمرة الأولى ذكر عندئذ المثل الأعلى الأسيوي للملك الكامل، الذي أخذت عنه الصين تقليد ملك العدالة (الدارمارچا الهندوسي)، تقليد الملك الأب لشعبه، وهي فكرة لا يقل مداها الميتافيزيقي عن معناها الاجتماعي. ونشأ عن ذلك مصائر عل الإلهيات التوحيدى ومصائر السلام العالمي والحق، والاعتقاد في التوفيق بين النظام الميكانيكي والنظام النهائي، أي مستقبل المذهب العقلي.

وقد وضعت الأساطير السوميرية أمام الإدراك الإنساني مشكلة عويصة، هي مشكلة شفاء الخيرين العادلين الذين تتبعهم الشياطين، برغم قيامهم دائما بواجباتهم الدينية، والذين لا يجدون ما يريح ضمائرهم لدى الآلهة أو إزاء الكهنة ؛ وتلك ستكون حالة أيوب في شعب بني إسرائيل . وقبل أن يفكر الإغريق في أن الرجل الحكيم سيكون سعيدة حتى في تنور فالاريس[٢٢]، جاء حامورابى بعناصر حل مؤقت، وهو تخفيف المظالم الاجتماعية بالالتجاء إلى عدالة سيد أب رحيم يخفف شدة القانون بتطبيق قوانين غير مكتوبة .

---

(٢٢) فالاريس طاغية صقلى عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وقد عرف بجبروته وتنوره النحاسي الذي كان يميت به حرقة من يريد . (المترجم) .

ولقد جاءت مرحلة الحضارة البابلية بقيام عهد الأخلاق الذي قام مقام مذهب المنفعة السحري . إنهم أخذوا يحاكمون من عمل الشر باعتباره مخطئاً، بدلاً من إدخال روح الشيطان فيه، أو معاملة صورته بما يراد به من شر، ولذلك صار الأمر يتطلب ضربا من السحر المقلى يكمل السحر المادي .

وقد أصبحت المواد الطبيعية، مهما استعملت في شكلها النقي أي دون خلط، لا تكفي لدفع الخطيئة، سواء أكانت تلك المواد ماء أم حباً أم ملحاً، بل كان يجب اتخاذ تدابير روحية كالقسم والصلاة، وترتب على ذلك موقف جديد في النظام الديني . إنه بدلا من أن يضطر المؤمنون الآلهة إلى تحقيق أغراضهم، أصبحوا يقبلون إرادتهم مهما كانت قضية مسلمة . ومذهب الفناء في الله الصوفي الذي ستتخذه الهند باسى باكتي »، كان له مظاهر جديرة بالملاحظة لدى شعب « أكاد» في المكاشفات المقترنة بالتواضع والخضوع، وأيضا في بعض العظات التصوفية بالحب الخالص عن الهوى.

لكن تطور الأفكار الأخلاقية لم يؤثر في علم الآخرة . لقد ظل الموتى باقين دون أن يكونوا خالدين، لأن الخلود صفة خاصة بالآلهة دون سواه، ومدينة الموتى في بلاد الكلدان ليست بحال مدينة الله . أما الحياة غير الدائمة في الآخرة فلا ترك أملا في الغبطة ولا مجالا للعودة إلى العالم] : و« الأرائو » هو « إرسيت لاتارى»، أي البلاد التي لا يعودون منها، وتلك صيغة جديرة بالملاحظة، أخذها بعدم البوذيون لجعلها تعبيراً عن الخلاص، أما فيا بين النهرين فهي لا تشير إلا إلى مجرد شك فاجع.

وهنالك ملحمتان سوميريتان بابليتان تشيران إلى بيانات وشروح حاسمة

في هذا الصدد . الأولى ملحمة « جنجاميش » التي تقدم لنا بطلا مثل ناسكتاس من مكانا أو « بانيشاد » يبحث عن أسرار الحياة والموت لكنه يعلم أولا من الإلهة إشتار ثم « أوتانا بيشتيم » الذي هو النموذج السابق لنوح، أنه لا يمكن تجنب تلك الإقامة المحزنة . أما الأسطورة الثانية فهي خاصة بنزول إشتار إلى الجحيم، وهي تدل على أن إله جهنم لا يترك فريسته، كما يتضح من الاستثناء الذي قرر لصالح زوج هذه الآلهة .

وهنالك بعض التوافق بين الأسطورتين، إذ حصل الزوج على ماء الحياة وهي حالة وحيدة استثنائية، أما أوتانا بيشتيم فتدل أسطورته على أنه وقد عاش حتى بعد الطوفان، وجد نفسه فيما وراء البحر، أي فيا وراء مياه الموت . وهكذا، هو يبشر بتصرف البودهات المتناقض، إذ يجتازون مدّ سانسرا للوصول إلى « الشاطئ الآخر»، إلا أن منا الخطل على الإنسانية أن تحلم بعالم أزلي وسعيد؛ وهنا يبدو واضحة الإلهام السامي الذي، كما جاء في التوراة، لا يحلم إلا في غابات أرضية.

٣- الأشوريون

إن الحلقتين اللتين يرسمهما نهرا دجلة والفرات، وتتقابلان بتطابق، قد جعلتا البلاد ما بين النهرين شكل الساعة الرملية المنتظمة الشكل، التي يتصل خزاناها المخروطيان المتقابلان في المضيق الأكادي عند مدن أجاديه وبابل وكيش التي أصبحت بعدئذ بغداد .

وقد ازدهرت الحضارة بادئ ذي بدء في الجنوب، ثم في الوسط ؛ أما الشمال فلم تنتشر إلا حوالي عام ١٢٤٧ ق م، ابتداء من فتح توكيلتى انورتاه لمدينة بابل، وقامت أشور، وهي كلمة تدل على الأمة والإله الوطني

والحاضرة، بمهمة السيطرة، وذلك قبل أن تنتقل الحاضرة إلى نينوى، وكان حمورابي قد نزل بجيوشه في أشور ولكن، برغم اشتراك السوميريين والسامين في الأصل، وقع خلاف شديد بين هذين القسمين من أقسام مابين النهرين ؛ وكانت خصومة لا ترحم، خصوصا من جانب الأشوريين .

وبحكم أن أشور كانت أوثق اتصالاً من بابل بغرب الأناضول وبسوريا، بل وبمصر فقد استطاعت القيام بهجمات مستمرة ضد الحيثيين والميتانيين المصطبغين بصبغة نصف هندية أوربية، والأورارتو (أرمينيا) التي ينزل منها النهران، وضد الأراميين المقيمين في سوريا العليا .

وكذلك كان الأشوريون مضطرين إلى الغزو للدفاع عن أنفسهم، فأسسوا أشد القوات العسكرية بأسا فيما عرف التاريخ القديم قبل الأنظمة الرومانية، واستخدموا تلك القوات الإرهاق البابليين ثم للسيطرة على آسيا القديمة بأسرها . وحوالي عام ١١٠٠ قم أعلن تيجلات فالازار الأول نفسه «ملكاً للعالم كله وملك الملوك القادر »، فوضع بهذا ادعاء سيادة عالمية، أخذها عنه بعدئذ الإيرانيون والمقدونيون والقياصرة؛ وكان لذلك رد فعل هو أشد في نظام العقائد أو الأفكار، مما هو في نظام المطامع المادية ؛ إذ أنه إن كانت الإمبراطوريات ضعيفة سهلة الانهيار، فقد كان واجبا أن يتخذ المثل الأعلى للسيطرة الإمبراطورية شكلا دائماً عاماً .

ولكن مزاج الأشوريين الخاص قد بدا في الطريقة التي اتبعوها للبحث عن هذه السيطرة، وهي طريقة عبادة القوة والوحشية المنظمة : ذبح المهزومين، وسبي شعوب بأسرها، وإفناء ملوك محترمين لدى أعدائهم في مقابرهم، ومصادرة الآلهة – تلك كانت الوسائل التي ضمنت سيطرة نينوى،

والتي أثارت عليها في الوقت ذاته شتى الضغائن، مما أدى إلى ظهور الارتياح في جميع أنحاء آسيا الغربية حين سمعت بنبأ هدمها عام ٦٠٦ ق م . ولا عجب ! فقد تميز الأشوريون بوحشيتهم الباردة، التي كانت تجرى بحساب معلوم، وتختلف كل الاختلاف عن وحشية الرجل غير المتمدين.

ولم يضف الأشوريون شيئاً إلى الحضارة البابلية . لكنهم اشتركوا فيها . لقد تلقوها بقبول، وحفظوا شواهدها في حولياتهم ومكتباتهم، ونشروا نورها حتى الحدود الإغريقية والمصرية . وقد أسسوا الدين على مبادئ الإخلاص والخوف ؛ فالمهم أشور الذي أسقط باردوك عن عرشه، لم يطلق عليه اسم العاطف إلا بقصد استمالته وتخفيف ظلمه، وهي طريقة تخفيف احتيالية لجأ إليها أشياء سيفا في الهند . وبفضل هذا الرياء هنا وهناك، كان للإله المخيف أن يطمع من أتباعه في إخلاص هادى؛ فمنح التابع نفسه لإلهه، وذلك وإن كان مسبباً عن الخوف فإنه لا يمنعه أن يكون واثقاً به .

ونضيف إلى ذلك أن الأشوري يختلف عن الكلدانى بشدته الصلبة، سواء في المحكمة أم في الهيكل ؛ وقد عاد بقوانينه إلى الوراء كثيرة، وهبط إلى مادون المستوى الأخلاق والإنساني الذي نعرفه في تشريعات حمورابي .

٤- تراث ما بين النهرين

بالرغم من الفوارق التي خلفها في مجموع التقاليد الخاصة بما بين النهرين، أثر البيلاميين والسوميريين الفطريين والأكاديين والبابليين والأشوريين، فقد أدى هذا التراث المصهور في وسط واحد إلى ثقافة موحدة قوية بماضيها العظيم، متمتعة بمركزها وسط آسيا. وقد بدأت الحضارات التاريخية الأولى، وهي حضارات الغرب والهند والصين فيها هي مشتركة فيه عند دجلة

والفرات، وأثرت على الحضارات الإنسانية ؛ وهذا الاشتقاق المركزي له أهميته الكبيرة في التاريخ القديم. ولذا يجدر بنا أن نضع بياناً تقريبياً عن نصيب الفلسفة الخاصة بما بين النهرين في تكوين الفكر العالمي، وهو :

أولاً– نظرية خاصة بالوقت مؤسسة على التأكد من وجود نظام كونى . والمظهر الفلكي لهذه العقيدة يجد تعبيرا عنه في تقويم قست السنة إلى اثني عشر شهرا، والشهر إلى أسابيع، والأسبوع إلى أيام، والأيام إلى ساعات، وكذلك في عدد كبير من الملاحظات المتعلقة بالأجرام السماوية . وأما فيما يتعلق بمظهرها الطبيعي، فيظهر من بيان متتابعات ثابتة، هي أساس على الزراعة وعلم الطب . وأهم ما يمثل هذا النظام هو سير الشمس سيراً منتظماً ولذلك فإن الإجلال الذي كان هذا الكوكب (الشمس) محاطاً به باعتباره الإله شماس، يعد مبدأ يرجع إليه أصل جميع الأديان الفلسفة ذات المبدأ الشمسي، وهي كثيرة متعددة من سوريا إلى بلاد پامير، ثم يؤثر في التفكير اليوناني وتتخذه إيران من بعد تلك الشعوب (ما بين النهرين) ثم ينتقل هذا المبدأ إلى الهند المحافظة (سور يا ساتاكا) والهند المبتدعة (ماهايانا) .

ثانياً– الاعتقاد في القضاء والقدر، باعتباره قدراً كونياً، وباعتباره مصير الأفراد . فالشريعة الفطرية التي فرضها الآلهة أو الزمن على كل مخلوق ترى متفقة ومتناسقة مع تطوره، وهي العقيدة المعروفة باسم « لوجوس سپيرماتيكوس » (الأصل البذرى) عند اليونان، والسبب أي الأمر الإلهي عند الصينيين .

ثالثاً– فكرة غامضة عن السماء باعتبارها السقف الأعلى للعالم وأبا العالم . وهذا الثقف مثقوب، وقد جاءت الكواكب بسدادات لها ينفذ منها

الضوء، ويمر من خلالها النور الطاهر الخالد الوارد من عالم ما وراء السماء والمنتشر فوق هذا الغطاء[٢٣] . ويعتبر الضوء والحرارة والمطر المتساقط من السماء بذور الحياة تتلقاها الأرض في أعماقها . وعند ما أبدى شيشيرون هذه النصيحة : « انظروا دائماً إلى الأمور السماوية »، وعند ما أطلق الملوك الصينيون على أنفسهم اسم ابن السماء أي بعبارة أخرى (ابن الله)، نتبين أن عقيدتهم تتصل حينئذ بالعقيدة السوميرية العريقة القدم.

رابعاً– وقد نشأ بعد هذا، نتيجة لما تقدم، نظرية خاصة بالتوالد في العالم الكائن تحت القمر، وهو التوالد الناشئ نظامه عن شعائر الفصول . من نهر الماضي إلى النهر الأصفر ستسود عقيدة أن المواسم الدورية هي التي تضمن خصب الأرض ؛ وإذ اتخذت هذه العقيدة شكلها الغربي، نراها تتصل بالعقيدة المتعلقة بوجود إلهة أم، وهي العقيدة المنتشرة لدى الأسيانين والسوميريين . وأقدم مثل هذه العقيدة نجده في قصة إشتار الحماسية، ولكن ينبغي أن لا ننسى أن تلك القصة السوميرية القديمة لم تضع أي فرض خاص بخلود الروح، على تناوب الخصب الزراعي، بينما نجد الساميين الغربيين، ومن جاء بعدهم من المتصوفين، قد خلطوا بين إشتار وإيزيس، فجعلوا للطبيعة فترات حياة وموت متناوبة، كي يعدوا بذلك بني الإنسان بحياة أو حيوات عديدة ثانية بعد الموت .

ولا يفوتنا أن نذكر في هذا الاستعراض أسطورة الخليقة التي كثيرا ما شغلت أفكار علم ما وراء الطبيعة في الغرب، بعد أن وصلت إليه عن طريق الدين اليهودي، ثم الدين المسيحي؛ كما نذكر أيضا نظرية الشر التي تستعرض

---

(٢٣) أبواب السماء الثمانية، مقال بعجلة تاريخ الأديان يناير عام ١٩٣١ ص ٤٦، براهاد آرانياكا اوپانيشاد

قوات شيطانية مقابلة للآلهة، وتخلق بينهما عداء سيكون موضوع التصورات الإيرانية حتى دين ماني . ولا ننسى المثل الأعلى الأبوي الصبغة عند البابليين، المتوحش والمولع بالحروب عند الأشوريين، وهو المثل الأعلى الخاص بالسيادة، وما نشأ عنه من جهود في سبيل التركيز الإداري والتشريعي التي كانت مُثُل المذهب العقلي .

وأخيراً، ليس لنا أن نهمل التعاليم التي جاءت بها اللغة عند ما بينت لنا أن اليونانيين كانوا يتكلمون البابلية، لا عند ما كانوا يقولون كيتون (أى كتان) أو بيلوكوس (بيلاكو) أوخرووس (أي بالأشورية خوراسو)؛ بل أيضاً عندما كانوا يقولون أورا (بالأشورية بيرو بمعنى الساعة المزدوجة) وكانون (كانو بمعنى قصب).

وبالرغم من أن التركة السوميرية البابلية قد توزعت في جميع أنحاء أوراسيا، بل واشتركت فيها أفريقيا، فإن الدول التي أصبحت بعدئذ مسيطرة على وديان دجلة والفرات قد احتفظت، بطريق مباشر، بالتراث الصحيح مع بعض العقائد المحافظة الجديدة . بعكس الأفكار السوميرية والأكادية، فإن انتشارها لم يبلغ شأواً ظاهراً، ولكنها تركت أثراً لا يمكن التغاضي عنه، لقد اقتحمت الأفكار السوميرية والأكادية أوربا عن طريق الساميين الغربيين واليونان اللاتين، وأخيرا جاءت الفرس الإسلامية فكملت هذه المدنية القديمة وفرضت فلسفتها وفنها، لا على علماء الدين اليهودي والمسيحي فحسب، بل وعلى الهندوستان والتركستان الصينية أيضاً .

وقد كانت الإمبراطورية الميدية متحالفة مع البابليين ضد الأشوريين، فاحترمت سيادة ما بين النهرين في بابل بعد تخريب نينوى، وجاء الملك «

كيرش » الفارسي وادعى أنه تحت حماية الإله ماردوك وحارب نابونيد ملك مدينة بابل القديمة وخلعه من عرشه .

وأفل نجم بابل أمام العواصم الفارسية، وانهار مشروع الإسكندر الذي أراد به جعلها عاصمة العالم، إذ أسست مدينة « سيليسيا » على دجلة، وأصبحت مدينة الجيوش المقدونية وعاصمة إمبراطورية واسعة وغنية . ولما قامت مملكة البارثيين أقيمت مدينة كتيسيفون [بغداد] في مكان قريب من سيليسيا، فحلت محلها .

وهذه التقلبات تدلنا بوضوح على أي مدى كانت مصائر الحضارة الكلدانية خاضعة للحوافز الأجنبية . وأخيرا في أيامنا أنشئت دولة العراق فأحيا إنشاؤها في استقلال نسبى، شعوب ما بين النهرين.

وقد كانت بلاد ما بين النهرين إيرانية، مدة مائتي عام وخمسة أعوام في عهد الأشيمينيديين، قبل أن تصبح يونانية (عام ٥٣٨، كيرش في بابل، وعام ٣٣٣، انتصار الإسكندر في إيسوس)، ثم عادت إيرانية مدة أربعمائة وأربعة عشر عاماً (٢٢٦ – ٦٤٠ ق.م) في عهد الساسانيين . وفي خلال ذلك كانت مقدونية في عهد السيلوسيدين وبارثية في عهد ميتر يدات الأول (١٧٠ – ١٣٨ ق.م) وخلفائه، ورومانية في بعض الفترات الأخرى أي في عهد تراجان، ومع ذلك فمنذ حملة بومى عام ٦٤ ق م، حتى الحروب الأخيرة التي قامت بها الجيوش الرومانية ضد البارثيين، ظلت حدود البلاد قائمة بشكل طبيعي على الفرات. وقد يكون من المفيد أن نذكر حركات المد والجزر هذه، لإدراك أثر اختلاط العناصر في مزج الأفكار .

* * *

لقد كان مذهب الجوس أكثر الأديان الفارسية المختلفة انتشارا في بلاد الكلدان، وهذه النحلة من أصل ميدى"، وقد امتازت بتقبلها بقبول حسن في عهد جميع الأنظمة السياسية، وكان أنصارها يجتازون مختلف البلدان للذهاب إلى مملكة البونيت محدثين أثرا عميقا في الأفكار .[٢٤]

والمجوس كانوا سحرة ومنجمين وعرافين وأطباء، فاستوعبوا العلوم البابلية وعملوا على نشرها، ونقلوها للنحلة المترانية ثم للمانوية . وإذا كان صحيحاً ما يقوله «كيمو» من أن مجوس الغرب، مستندين إلى التنجيم الخاص بما بين النهرين وإلى أعمال الرسل المازديين، قد وصلوا إلى نظرية الاحتراق العام الرواقية، فإن هذا قد قام على نظرية الرواقيين في القضاء والقدر التي أخذوها عن رأي الكلدان في الزمان والقدر .

ومنذ القرن الثالث ق.م أخذ بيروس البابلي يعلم اليونانيين عقيدة السنوات الكبرى، التي أخذت تتوطد في البيراناس الهندوسية .

وفي القرن التالي جاء بابلى من سيليسيا يدعى « ديوجينوس »، وتولى رئاسة الرواقية بعد كريزيب . ولنذكر أنه كلما أخذ المجوس يتحولون إلى منجمين وسحرة في بلاد الكلدان، ابتعدوا عن صبغتهم الحقيقية الأصلية ذات الطابع الإيراني والعقيدة المزدكية، دون أن يزاولوا السحر . أما في مدارس أوركيه وبابل وبورسيا، التي أشار « سترابون » إلى شهرتها، فلم يكن تفسير الأحلام أو تعرف المستقبل كل أعمالها، بل اشتغلت أيضا بالرياضيات وعلم الفلك والطب الذي كان يرجع إلى آلاف السنين، فكان الغربيون والشرقيون يحجون إلى تلك المدارس طلبا لهذه العلوم . وكذلك سيلوكوس الذي كان «

---

(٢٤) عن مجوس الأناضول يراجع "كيموه" مجلة تاريخ الأديان يناير ١٩٣١ ص٢٩.

مع أريستارك الساموسى الفلكي الوحيد على مذهب كو بيرنيك في العصور القديمة »، كما قال چوجيه، كان هو أيضاً من مدينة سيليسيا على ضفاف دجلة .

هذا وقد عملت بلاد الكلدان على تحوير المذهب المزدكي تحويرات مختلفة في العصور المتتالية . ففي عهد الأشيمينيديين لم يكن من الصعب التوفيق بين العقائد والعادات العملية الطبيعية، التي كانت سائدة في بلاد الفرس من جهة، وفي البلاد السوميرية والأكادية من جهة أخرى . مثال ذلك أن نانا وإشتار وأناهيتا كلها أسماء مختلفة للآلهة الكبرى ؛ وشماس أي الشمس هو ميترا،

وبيل أو ماردوك هو أهورامازدا . وفي عهد السيليسيين جاءت العقيدة المجوسية القائلة باحتراق العالم في المستقبل، مكملة لعل الآخرة ونهاية العالم عند الإيرانيين . وبالرغم من أن ميترا أصله هندى أوربي، فإن مذهبه لم يحاول إبادة دين أهورامازدا إلا فيما بين النهرين وفي الغرب، وأبقي عليه في إيران، فهو يرجع إلى شماس وإلى ميترا مع . وجاء المذهب الزيرفانى فوحد الزمن، وجعله مستقلاً عن الأسباب، لكنه سبب كل شيء ؛ وهذه الفكرة بابلية بحتة مقاربة الفكرة القدر الختم الرواقية .

أما إصلاح ماني في القرن الثالث فإن أصله الكلداني واضح ؛ بما أن مدينة كتيسيفون مسقط رأس مؤسسه، وبحكم النظام الكوني المنتشر فيها . وبديهى أن نشر العلوم الخاصة بما بين النهرين لم يتم على وجه أحسن مما جاء عن طريق هذا الدين الذي نقله إلى جنوب فرنسا وإسبانيا من جهة وإلى الصين من جهة أخرى .

وبعد هذا، حاول سيليكوس الأول وأنتيوكوس إيفان صبغ بلاد ما بين النهرين بالصبغة الإغريقية، ولكنهم لم يفلحوا إلا في بناء المدن وتأسيس الإدارة الإغريقية . وقد احترمت السلطات البارثية تلك المدن والنظم ورفعت شأنها بحكم ميلها للإغريقية، ولكن فكرة المدن ذات الإدارة الأريستوقراطية لم تكن تتفق ونظام الحكم الإلهي السائد عند البابليين، ولا تساعد على تبرير فكرة الإمبراطورية السليميدية . ولا ريب في أن عدم مقدرة اليونانيين على تأسيس وحدة سياسية واسعة النطاق، لم يخل من أسباب عميقة .

وهكذا، ظهر الوسط السامي لا يمكن تمثله، بل على نقيض ذلك أخضع الإغريق إلى حد ما للروح السائدة فيما بين النهرين ؛ فقد احترموا الإلهة « نانيا » وإن أطلقوا عليها اسم « أرتيميس » وفي بلاد الكلدان وعيلام وفارس، كما في الهند، لم يترك الإغريق أثرا دائما إلا في ميدان الفن . وإذا كان الفن الساساني يبدو مخالفا للفن الأشورى والأشيمينيدي، يجب البحث عن السبب في جهة بيرجام .

وفي عهد الأسرة الساسانية قامت الأفيستا، وهي توراة المزدكية ودعامة عرش أردشير، في وسط جله بابيلي (في القرن الثالث م)، برغم صبغتها القديمة والإيرانية الأصل . بل إن الأدب السرياني، الذي كان وسيلة للتعبير عن الثقافة الفلسفية الآرامية (القرن الرابع إلى السادس م)، قد اتسع في بلاد ما بين النهرين في مدارس الرها ونصيبين .

وهنالك احتفظ بتقاليد أفلاطون وأرسطاطاليس لكي تنتقل إلى فلسفة القرون الوسطى الدينية لليهود والمسلمين . وقد اتخذت مدرسة التلمود مدينة «سورا» ببابل مركزا لها. وقبل ذلك أدى اشتراك الثقافات اليونانية والسريانية

إلى قيام المسيحية النسطورية في القرن الخامس، وهي التي قامت على آثار المانوية وغزت آسيا الوسطى واتخذت مدينة سين جنان فو (القرن السابع م) مركزاً لها . وهكذا أوشكت الحضارة الآسيوية أن تتحد مرة أخرى متخذة بابل لها مستقراً .

وأخيراً قد تقبلت بلاد الكلدان بقبول حسن، إن لم نقل بحماس، الغزو الإسلامي (٦٤٠م). وكم من غزوات وتدخلات سامية حدثت هنالك منذ الألف الثالث ق م ! ومع ذلك فقد ظل الأثر الإيراني سطحياً شأن الأثر الإغريقي، بعكس السيطرة الآرامية المعادية للغرب، فإنها ما فتئت تمتد فيها منذ السيطرة الأشورية . وإذا كانت المنطقة السفلى من بلاد ما بين النهرين أول غنيمة لأبي بكر الصديق، [رضى الله تعالى عنه]، فمن الطبيعي أن يغزى باقيها من الشمال الغربي، حيث جعلته الطبيعة متاخما لسوريا، وحيث كان قد دخل قبل ذلك كثير من العرب بين الساميين الكثيرين.

وهكذا، انتهت سيليسيا وكتيسفون، وفي ظل اسم بابل العظيم أخذ يبدو سلطان مدينة بغداد، وهو شكل جديد لتقاليد ثابتة دائمة .

مراجع

Autran (C.!, Sumérien et indo-européen. Paris. Geuthner, 1925.

أوتران : السوميرية والهند والأوربية

Cambridge Ancient History. I

التاريخ القديم لكامبردج

Contenau (G.), La civilisation assyro-babylonienne.Paris Payot. 1922

كونتينو : الحضارة الأشورية البابلية

Delaporte (L.), La Mésopotamie et les civilisations babylonienne et assyrienne Paris. Ren. du Livre (Evol. de l'Human.)

دى لا پورت : ما بين النهرين والحضارات البابلية الأشورية

Dhorme (Ed.) La religion assyro-babylonienne Paris, 1910

دورم : الديانة الأشورية البابلية

Choix de textes religieux assyro-babyloniens. 1907

دورم : مختارات من نصوص دينية أشورية البابلية

Delitzsch (F.), Assurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit, Leipzig, 1909 (Der alte Orient)

دى ليتش : أشوربا نيبال والثقافة الأشورية في عصره

Genouillac (H. de), Tablettes sumériennes archaïques. Paris, 1909

جينوياك : لوحات سوميرية قديمة

Kish. Paris, 1925

جيتوياك : كيش

روستوفتريف : الهيلينية فيما بين النهرين

Seleucid Babylonia. Yale classical Studies III, 1932

روستوفتزيف : بابل السيليسية

Scheil (V.), Trad. du Code de Hammurabi (Mém. pub. par la Déleg. fr. en Perse, t.IV),Paris 1902, 11-162

شايل : ترجمة قانون حمورابى

SCOLASTIQUE JUIVE A BABYLONE :

الفلسفة الدينية اليهودية في بابل :

Husik (1.), A history of medieal Jewish philosophy. New-York, 2ème édi., 1930

هوزيك : تاريخ الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى

Munk (S.), Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1859

مونك : أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية

Steinschneider (M.), Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt am Main, 1902

شتاين شنايدر : الأدب العربي عند اليهود

Goldzieher (1.), Dis islamische und die jüdische Philosophie. Berlin et Leipzig (Kultur des Gegenwart), 1909

جولدتسيهر : الفلسفة الإسلامية واليهودية

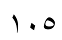
Karppe (S.), Etude su l'origine et l'histoire du Zohar. Paris, Alcan, 1901

كاربه : بحث في أصل الزوهر وتاريخه

Struck (H.), Einleitung in den Talmud. Leipzig, Hinrichs, 1908

شتروك : المدخل إلى التلمود

Rostovtzeff (M.I.), L'hellénisme en Mesopotamie. Scientia, 1er févr. 1933



الباب الرابع

إيران

لقد أشرنا بإسهاب إلى الأهمية الكبرى التي شغلتها الفكرة السوميرية البابلية في الآلاف الأولى من التاريخ الأوراسي . ونذكر الآن أنه من القرن السادس ق م إلى القرن السابع ب م انتقل ترات مابين النهرين إلى المملكة الفارسية التي مزجته بالتراث الآري الأصلي . وقد سطعت الحضارة الناشئة عن هذا الامتزاج نحو الشرق كما سطعت نحو الغرب، وأصبحت نقطة الاتصال بين أوربا أو آسيا الأولى والشرق الأقصى . ومما يأسف له مؤرخو الفكر أن أسانيدنا عن العالم الإيراني غير وافية ؛ ولو أنها كانت وافية لأمكن تجلية عدة مشاكل خاصة بثقافة أوربا القديمة.

لقد تأثر بالفرس جميع شعوب الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، وشعوب آسيا الأولى، كما كانوا قد تأثروا بالكلدان وبالأشوريين من قبل ؛ بل إن مصر نفسها، التي كانت شبه منعزلة، وكذلك الإمبراطورية المقدونية والإمبراطورية الرومانية التي وصلت حدودها إما إلى الفرات وإما إلى البارت، قد تأثرت جميعها بها . والساميون أنفسهم، الذين كانوا يعتدون بمقامهم، ظهروا بمظهر الضعف بجانب جيرانهم الأقوياء الشكيمة . أما اليونان فقد دفعوا عن أنفسهم بنجاح، ثم هدموا الإمبراطورية الأنمينبدية ونقلوا إليها ثقافتهم، لكن تلك الثقافة بالذات كانت مستقاة من آثار مابين النهرين إلى حد كبير . وبيزانطة، بفنونها وتفكيرها، قد مزجت المثل العليا الإيرانية بالتقاليد الإغريقية .

وإذا اتجهنا صوب الشطر الآخر من العالم وجدنا التفكير الفارسى ساطعاً سطوعاً لا يقل أهمية وظهور)؛ فسهول التركستان قد فتحت للإيرانيين، وكانوا لا يزالون رحلاً، وامتدوا منها إلى الصين، وهكذا امتد طريق الحرير إلى فارس. وظلت علاقات فارس بالشرق الأقصى مستمرة استمراراً لا يكاد ينقطع في أي وقت من الأوقات، وهذا لم يكن من الصعوبة بمكان على خلاف ما كان يظن ؛ بل إن الثقافة الإيرانية ظلت على اتصال وثيق بالثقافة الهندية، بحكم وحدة الأصل الآري والتضامن الدائم والاتصالات المتكررة في خلال التاريخ . ذلك بأن شرق بلاد الفرس والبقطريان، والبنجاب – كل ذلك كان تحت سيطرة سياسية واحدة : دارا والإسكندر ؛ أو كندراجويتا وكانيشكا والمغول . وهذا ما سندعوه بالطائفة الهندية الإيرانية.

١- ديانات مختلفة

نذكر أولاً لماذا ظلت معلوماتنا عن إيران ناقصة حتى الآن، وهو عدم وجود أبحاث نقدية أو بيانات تاريخية . فأقدم وثيقة وجدت في أجزائها القديمة مشابهات في اللغة أو تجانس في الروح مع فيدا الهندية تؤكد في مجموعها أنها عمل من أعمال القرن الثالث بم، أي بعد مضي ١٥٠٠ عاما عما كان يجب أن تكون عليه، فمن الصعب إذن التمييز بين ما هو معاصر للفيدا وما يرجع إلى عصور أحدث ؛ لأنه من العسير بمكان الاستناد إلى نصوص حديثة نسبياً، تشتمل على بيانات قديمة معبر عنها بلغة أحدث عهدة . وعليه، فإننا نجد الأفستا لا تمدنا بمعلومات إلا بأجزائها الحديثة العهد، وأن النصوص القديمة أو الجاتا تشير إلى إصلاح في الدين السابق . وفضلا عن هذا، فان الأفستا من المؤلفات المعقدة الغامضة والعسرة الفهم، والمجدبة إلى حد كبير .

وفوق هذا، فما ذكره المؤرخون الإغريق عن الفرس القدماء لا يتناسق بسهولة ومعلومات الأقستا، ولا يمدنا إلا بأضواء متخالفة . لقد عاش هيرودوت وسترابون وبلوتارك في عصور مختلفة، وشاهدوا حوادث واطلعوا على أسانيد غير متصل بعضها ببعض اتصالا مباشرة . ولم يتجه الرأي إلى التمييز بين هذا وذاك، وما كان ذلك ضرورية، إلا منذ عهد قريب جدا ؛ وإلى هذا الوقت نجد المفسرين حاولوا استعراض الأمور استعراضاً نظرياً، وعمدوا إلى تبسيط الحقائق، وهذا ما أدى إلى فكرة أولية وخاطئة في آن واحد عن العقلية الفارسية : وهذه الفكرة هي أسطورة لدين واحد متماسك.

لكن الواقع على عكس ذلك فقد وجدت عبارات إيرانية عديدة، سنحاول أن نذكرها هنا على سبيل التعداد المختصر البسيط[٢٥] :

أولاً– الأسس القديمة المتناسقة لديانة فيدا، وهي عبارة پاشيون مشترك للشعبين، عبادة طبيعية لكنها مستندة إلى شعائر أعظم أهمية ؛ إذ كانت القرابين تحفظ الآلهة وتخلعها، أكثر مما تستعطفها .

كان هذا الدين آريا بمعنى الكلمة، سواء أدرك في الأقستا أم في الشيدا، وكان يؤدي إلى احترام النار طبقا للتقاليد السابقة للتاريخ، لكنه (أي الدين) أضاف إليه تبجيل القوى المجردة، كما يؤخذ من الأسانيد الأقدم عهداً : فمثلاً كانوا يحترمون النظام باعتباره كونياً ودينياً في آن واحد ؛ وكانت الاشا، متصلة بالراتا أو الدارما الشيدية البرهانية، هي القوة المسيطرة على الآلهة، وكانت لا تخطىء في أعمالها الخاصة بالتضحية مراعية الضرورات

---

(٢٥) يرجع إلى البيان الموجز الذي وضعناه عن تاريخ الأديان الإيرانية في كتاب : " تاريخ الأديان " الذي نشره الأب جورس عام ١٩٣٨ م بباريس .

المطلقة، ومثل الآشا الأفيستية كانت الراتا أو الدارما الشيدية البراهيمية .

ثانياً– ثم ظهر هذا الدين على شكله الإيراني النهائي فأصبح المزديه . فأهورا قد أخذ المركز الإسمي، بين الكائنات فوق الطبيعية أو الإلهية، وذلك بفضل حكمته العليا، ويرجع ذلك إلى أنه خصص نفسه للدفاع عن آشا والمبالغة في مدحها أسوة بقارونا في الهند الذي أصبح حافظا للراتا . فالحكمة، التي تميز القوانين الطبيعية والأخلاقية، هي التي وضعت نفسها في خدمتها، وهذا ما يعنيه لقب مازدا العاقل .

ثم اشترك مازدا وأهورا فامتزج التفاهم رويداً رويداً بالقوة، واشتركا فكونا إله الفرس الأعلى، وهو أهورامازدا (أورمازد) . وهذه الفكرة سابقة لعهد الأشمينيدين، لكن أسرتي كيرش ودارا احتمتا تحت سلطتها العليا، ثم رفعاها فاتخذاها أساسا لدين ملكي . وهكذا، أصبح المذهب العقلى مندمجة في القيم الروحية، وأيد بوساطة إمبراطورية دنيوية من الطراز الأول عادت فأخذت تقاليد إمبراطوريات ما بين النهرين.

ثالثاً– انكسفت شعوب إيرانية عديدة أمام الفرس ومجده العسكرى . لكن الميديين سبقوهم في هذا المجد، ثم هزمهم كيرش، خاولوا أن يقاوموا الأشمينيديين في الميدان الديني مما أثار نشاط المجوس.

وهؤلاء المجوس كانوا قبيلة ميدية قديمة جداً، تخصصت في العبادة وبخاصة في عبادة النار . ثم تمسكوا بنظرية الحكم الإلهي . فاتخذوا أهورامازدا إلهاً رئيسياً لكنهم قابلوه بالقوة الشريرة، فكان من ذلك الميل إلى الثنوية . إلا أن هذا الاستقراء، الذي قد يبدو يسيرة أمره في نظام المجوسية القديمة، أخذ يعسر ويتعقد فيما يختص بالأوساط والأزمنة الجديدة، وذلك

لتدخل عناصر مختلفة .

لقد كان المجوس مقيمين أولا في بابل، ثم انتشروا في آسيا الداخلية، فأطلق عليهم هذا الاسم الخاص، وامتد نشاطهم في عهد الأشيمينيديين (٥٥٨ – ٣٣٠ ق.م)، واشتد نفوذهم في عهد البارت الأرساسيديين (٢٥٠ ق م – ١٩٠ ب م). وامتاز أولئك المجوس الغربيون بعلم التنجيم وعبادة الكواكب الكلدانية، والمعرفة بعلم الآخرة السامي، أما المجوس الذين ظلوا فارسين، فقد تأثروا بالرجعية الوطنية في عهد الساسانيين (٢٢٤– ٧٢٩ بم)، فاتخذوا وظيفة الكهنة الرسميين.

وهكذا كان للمجوس عدة أديان واقتصر « إسترابون » على ذكر الدين المجوسى القائم في الغرب .

رابعاً– ولد زرادشت مصلح أقدم الأديان الإيرانية حوالي عام ٦٦٠، أي قبل تولي كيرلش العرش بنحو قرن، لكنه كان ميدياً فارسياً، وقد أثرت الحركة التي نشأت عن تعاليه في شيعة كبيرة نسبيا، وإن ظلت أقلية، إلى أن تكون دين وطني بناء على دعوة النبي . فلا يصح أن نحكم بأن فارس كانت زرادشتية منذ العصور القديمة . فالأشمينيديين لم يكونوا زرادشتيين، كما أن كبار المؤرخين اليونانيين كانوا جاهلين بوجود زرادشت . ومع ذلك، فالفكرة الإصلاحية قد عبر عنها في الجانا التي تعتبر الجزء الأقدم من الأقستا . وقد حملت الجانا على القرابين الدموية والباهظة النفقات، وبشرت بدين أقل شعائر وأكثر روحية، دين لا يكاد يكون مشركة ويقرب من التوحيد، ويمجد أهورامازدا، وإن كان جعل في مقابلته مبدأ شريرا يجب أن يفوز عليه مبدأ الخير بمساعدتنا، كما كان يفعل المجوس.

وقد بدأت الثنوية تخف وطأتها، لكنها ما زالت موجودة، ما دامت الطبيعة والإنسانية ليستا إلا صراعاً بين الخير والشر، ولذلك نجدها تعتبر العظات الأخلاقية ضرورة من ضرورات الطهارة ووسيلة للكفاح من أجل استئصال الشر.

ومع ذلك يجب أن تتجنب المغالاة في تقدير أثر زرادشت في الفرص خلال الأسرتين الأوليين، ولكن يجب أن تسلم بأن انبثاق نور تعاليه قد استطاع أن يفسح طريقة للابتداع الذهبي في الهند، الذي يتمثل في الجينية والبوذية .

خامساً– ولما كانت المازدية قد شيدت على أساس هذا الجمع بين المبادئ، فقد نشأت الأقستا نتيجة لجميع الأديان الإيرانية، فوضت وضعاً مقننا منظماً مبوباً بناء على أمر أردشير (٢٢٤ – ٢٤١ ب م) أول الملوك الساسانيين، رغبة منه في إعادة مجد التقاليد القومية معارضة للتقاليد الهيلينية وللتأثير الروماني.

وفي الأقستا يعتبر أهورامازدا الإله الأعظم، وهو يكافح ضد أترومينيوش (أهرمن مبدأ الشر)، وستكون له الغلبة أخيراً، وكان زرادشت نبي هذا الإله . وحول هذه المسألة أخذت تنتظر الأساطير والخرافات المتعلقة بتلك البلاد، أو الآتية من الخارج، فتتناولها النصوص البهلوية بالتعليق والتفسير . وهذه هي المازدية التي جاءت العاصفة الإسلامية فهدمتها بعد أردشير بأربعة قرون، ولم يبق منها سوى دين البارسيس القائم بين معشر الإيرانيين في بومباى.

ولم ننته بعد من سلسلة العقائد الإيرانية، فهنالك شيع أخرى كان لها تأثير هام في هذا المضمار، وتسابقت فيها الروح الفلسفية والحمية الدينية على السواء .

سادساً- الزرقانية وهي فكرة قديمة جدا سابقة على زرادشت، وناشئة على ما يظن من نظرية السماء الكلدانية . فالزمن المطلق « زرقان أكارانا » (الزمن غير المحدود) قد ولد توأمين : « أورمازد وأهرمان»، وهماوحدتان متساويتان في القيمة ومتخاصمتان في آن واحد، قوتان متناسبتان ويكملان بعضهما بعضا . وهذه الفكرة تعتبر حلا وسطاً واضحاً جلياً، بين وحدية طبيعية وتنوية نسبية، وهو يبشر بفكرة كرونس (الزمن) اليونانية، وتنذر بالخالق المطلق والملتهم في آن واحد، شأن السيقا عند الهنود . وهذه النظرية قد ساعدت إلى حد كبير على إيجاد مذهب الشيعتين اللتين سنذكرهما فيما بعد.

سابعاً- يجد دين « ميترا » أصله في آسيا الغربية حيث أوت شعوب إيرانية في منطقتي البونت والكابادوس، وهو دين مزيج فارسى بابلى صب في قوالب هيلينية . فالإله الرئيسي، وهو نموذج آرى ومهمته مثل « قارونا » المحافظة على النظام الكوني والإنساني، هو الإله الحاكم في الأقستا.

إن ميترا هذا هو الشاهد والضامن في العقود والقاضي على الأموات، ومنذ العصور الأولى تولى هذا الإله همة مزدوجة، هي مهمة الصانع والمنقذ تحت سلطة الزمن العليا، وهنا نلاحظ عام من العوامل الزرقانية، لكن هذا الإله اتخذ خطة الإله المطلق متمثلا بشماس الكلداني أو أبولو اليوناني أو « فيتون » ابنه ووكيله في هذا العالم . وقد أدى هذا التمثل إلى تحويله إلى إله شمسي، وبخاصة والذي يجب أن يعرف كل شيء يجب أن يرى كذلك كل شيء، وأن المعرفة أو الرؤية والنور تتساوى . وسيرأس ميترا مشهد احتراق العالم تحت منظر نار لا يمكن مقاومتها، وهذا الاحتراق سيمحو كل دنس، وسيهدم ذاك الضوء الضعيف، الذي هو ظلام أهرمان الكثيف . فهذا الدين هو دين الكفاح والمجد الذي نقلته الجيوش الرومانية إلى جميع أنحاء العالم

القديم، والذي توسل به الأباطرة – حتى ملكنا الشمسي – ليكون لهم في هذا العالم ما يكون الكواكب النور في السماء . ومن جهة أخرى فإن ميترا باعتباره قاتل النور

في الدار الآخرة قد قلد ساؤشيانت (المخلَّص) في الدين المزدي، فهو يحي الأموات باعتبار أن هذا شرط من شروط الحساب، ويعد خلود الأموات والأحياء، فالأمل في الخلاص العام يتجه إليه، والأرواح القلقة التي تساورها هذه الأسرار تنتظر الوصول إلى النور الخالد والعدالة والسعادة معا، فيما وراء السماء السابعة، التي هي ملكة الله.

ثامناً– أما دين المانوية، الخصم العبادة ميترا، فقد غرس المبادئ الإيرانية غرسا أقوى في أوربا الغربية، وأبعد منها أيضا في الشرق الأقصى . وقد تأصل في الثقافة الأسبانية الأفريقية ولدى الكاتار الألبيين، كما تأصل من جهة أخرى في بلاد المغول وفي الصين، ولولا طابعه لما استطعنا إدراك دعوى أمثال القديس أوغسطين . وكان أبو ماني من أتباع شيعة المغتسلة، وهي مظهر خاص ما بين النهرين من مظاهر طائفة الصابئة (المعمدين) الفلسطينية التي تسمت باسم المانديين.

ولد مانى اومانيس عام ٢١٥ م . وقد سار على طريقة سابقة للمسيحية، وهي طريقة يوحنا المعمدان، وهو يعتبر نفسه مسيحاً ثانياً، أي الذي قال عنه يسوع إن الپاراقليط سيتجسد فيه . وكان ماني إيرانياً من أصل أرساسيدى، وولد ببابل حيث كانوا يعلمون الباردسان قبل ذلك بنصف قرن. وقد جاءت عن ذلك عرفانيته الثنوية، كما جاءت أيضاً عن الزرقانية . والعناصر الطبيعية نفسها لها في نظره مظهر خير ومظهر شرير، والمظهر الأول ناشئ عن (الله)، والثاني عن قوة

ضد الله، ولم تخلق هذه العناصر، وليس بينها أية صفة مشتركة . وفينا توجد شخصية الرجل القديم والرجل الجديد، ولكن لا يمكن الفصل بينهما.

وقد كان مانى، شأنه شأن بوذا، يشقى الإنسان بالمعرفة الصحيحة، وهو مدين للهند بنزعة الزهد، وهي الإعداد الضروري للعقل السليم ؛ ولا غرو، فقد أقام مرتين في الهند وبشر هنالك بمبادئه . وقد كان يرى أن الطهارة أمر ممكن ؛ فإذا ما تخلصت أرواحنا من الشر استطاعت أن تبلغ مكانها الطبيعي، وهو السماء ذات الضوء الثابت التي يعتقد فيها أيضا أنصار ميترا .

وهكذا أصبح الخلاص في متناول بني الإنسان بوجه عام، برغم الفكرة الثنوية الأصلية الشديدة، وعلى ذلك أصبح من الممكن أن يتفق المسيحيون والبوذيون والزردشتيون؛ والحدس الفكري الخاص بالأفلاطونية الجديدة، والنار العاقلة الخاصة بالرواوقية، تجد ما يقابلها في النظرية الصينية الخاصة بالسماء وبالأنوار الأصلية التي تبعتها في أرواحنا . ومن ثم، ليس بين الأديان أي دين آخر يستطيع أكثر من هذا توحيد الأوراسية.

٢- معارف وأفكار إيرانية

كان من الضروري أن نسرد هذا البيان الموجز ليكون في مقدورنا إدراك نصيب إيران في الفكر العالمي.

إن عبادتها للنار والضوء، التي قواها التراث البابلي، تعتبر أساساً مشتركاً لعدد كبير من نظريات المعرفة والأخلاق.

ولقد أشرنا إلى أن هنالك من الحقائق الواضحة ما سلمت به الكونفوشيوسية والتقاليد الإغريقية في آن واحد ؛ فهناك، حيث أدركوها طبقا

لفكرة المنج الصينية، أو طبقا لمثل الوضوح الأعلى الذي أدى إلى فكرة الوضوح والتمييز الديكارتية، يبدو الأصل الكلداني الفارسي من بين ثناياهما . لكن الفكرة تبدو واضحة في البلاد التي اتصلت بعدوى نزعة الجوهر الفرد، فينتقل هناك من الواضح إلى البسيط . أما الحمية الأخلاقية في سبيل العمل الخالص، أو في سبيل صفاء القلب، أي لأجل حالة طبيعية للروح الإنسانية، فهي تبدو في أنواع التطهير المختلفة الأشكال بوضوح لا يقل عنه في الجينية القريبة جدا مما بشر به زرادشت، وكذلك تبدو في وصف الطبيعة وصفة روائية طبقا لتعاليم المذهب التاوى.

وهنالك نصيب أوضح للروح الإيرانية في علم ما وراء الطبيعة، وهو الرغبة القلقة لتحديد مدى المبدأ الأول من حيث إنه واحد أو متعدد . وإذا تركنا جانبا الثنوية الصينية المتعلقة بالبين واليانع، التي تعد قديمة جدة إلى مدى لا يمكن معه تفسيرها بوجود صلات تربطها بالفرس، اتضح لنا أن أغلب النظريات الثنوية تجد أصلها في العلاقات السابق الإشارة إليها.

لقد أخذت أولا عن جيناس وسمكها، وهذا وذاك ما يبين عن الأنظار الفلسفية الهندية الأولى ؛ وجاء بعد ذلك التفكير الدائم الخاص بالوحديين الفيديين الذين تفننوا في تقدير مدى الثنوية التي تميز كلا من أنظمتهم (حالة الأوفيتا أو عدم الثنوية).

ونلاحظ من جهة أخرى أن المذهب غير العقلي لعب دوراً هاماً في التفكير الأوربي فيا يتعلق : إما بالمادة عند أفلاطون، وإما بالخطأ والشر والآثام بوجه عام .

ولم يجهل الساميون القوى الشيطانية، لكن الشيطان باعتباره ضد الإله،

ومبدأ المخلوقات الشريرة والعدو اللدود لكل خلاص، لم يظهر لنا بمظهر أوضح من مظهره الإيراني ؛ فقد كان النموذج السابق لمارا، المحرص البوذي على الشر، أو للشيطان في القابلاء (التصوف اليهودي)، وكذلك للشياطين الذين في النار .

والنشر إشارة قوية هنا إلى الدور الحاسم الذي قامت به إيران، في الحادث الرئيسي الذي وقع في خلال نصف الألف الأخير قبل المسيح، وهو قيام ديانات خلاص وإنقاذ، وانتشارها في جميع أنحاء آسيا .

إنه ليبدو لنا أن زرادشت كان أول من نقل الجهود الديني من ميدان الشعائر إلى ميدان التحول الداخلي والتطور الروحي . وكان القربان يعد أهم مظهر من مظاهر العبادة، فقد أهميته ولم يبق إلا كمجرد رمز؛ وأسباب هذه الأزمة كانت مختلفة متباينة، وإن ظلت غامضة حتى الآن .

على أن الشعائر المسيرة الإدراك كانت تتطلب نفقات باهظة ليست في متناول كل إنسان ؛ فمن، الحل الذين لم يفتنوا من عمل أيديهم، وليس لهم موارد غير عملهم، ومع ذلك لم يكونوا أقل توقانا من غيرهم إلى تقديم القرابين للحصول على ما يقابلها من الخير في الآخرة ؛ لنفكر مثلاً في الفقراء من شعب إسرائيل في عهد القرابين .

ويرى مييه « A . meillet » أن توسع الزرادشتية والزندقات الهندية، في القرنين السادس والخامس ق م . نشأ عما كانت تتيحه من الفرص لإدراك الخلاص نظير نفقات مالية زهيدة ؛ فالمساكين الناشئون عن الشعوب الممتزجة ليس في مقدوره أن ينتموا لعقيدة الأريستوقراطيين المنظمة، طبقا للشعائر الكهنوتية التقليدية والنظريات الدينية الشعائرية . وهكذا، اجتمع

تحت لواء البؤس في روح قوية، رهبان الهند وزهادها، ونساك طيبة، والمتسولون السوريون.

فسواء وجد الزهد أو لم يوجد، فإن البحث عن الطهارة الطبيعية قد انفتح بابه أمام الجميع، وأصبح الإخلاص في متناول الذين لا يملكون شروى نقير . وفضلا عن هذا، فإن الذين يتألمون من سوء مصيرهم الحالي يجدون لذة في التفكير في الحياة الأخرى، ولما كانوا لا يخشون الموت فهم يضعون آمالهم فيه . ولنضف إلى ذلك أن الشعائر كانت لا تتطلب المال فحسب، بل والمعرفة التي ليست في متناول الجميع كإخلاص النية والإيمان .

وهذه المميزات المختلفة التي تتقابل في نقطة واحدة، قد لوحظت عند أنصار الأسرار في المسيحية الأولى وفي البوذية، كما وجدت في ديانات ميترا وماني . وإذا كانت الإيرانية غير ظاهرة فيها ظهوراً واضحاً، فمن السهل إدراك أثرها في الدور الحاسم الذي اتخذه على الحياة الأخرى . لقد لاقت الإيرانية لدى الساميين الغربيين حمية النبوة وتخيل الرؤيا ؛ فتمثلتهما، وتملكت العبقرية السامية البابلية . ولكن يبدو أنها أعطتها قيمة مبتكرة بوساطة مذهب الخلاص عن طريق مجيء المسيح الخاص بها .

فلا بد من وجود مخلص في كل مكان حيث الانتصار على الشر زيد في وسائل الطبيعة لمقاومته . ويحتمل أن يقوم أحد الآلهة بوظيفة المخلص : مثال ذلك ساءوشيانت في الأقستا الذي يطابق في نهاية الأزمان الصانع في بدايتها. ولكن لابد من وجود شخص ملهم من الله، رجل بشر بمجيئه الأنبياء، رجل ممتاز يستطيع أن يطهر العالم الطبيعي والعالم الروحى بشرط أن يترك للقوى السماوية وظيفة القاضي، وأن يكتفي بوظيفة المبرر .

وهنا أيضاً جاءنا زرادشت بأحد الأمثلة ؛ كذلك ساكياموني وعيسى وماني يتغلبون على الموت وعلى الخطيئة بطرق مختلفة، لكنها لصالح المخلوقات جميعا . والرحمة الإلهية هي الوسيلة الدائمة لهذا النوع من أنواع الخير ؛ والروحية الخالصة، التي تسمو على الطبيعة، لا يمكن أن تم إلا إذا تنازل الروح القدس فأصبح ذا قوة فعالة لا يستمدها من غيره ؛ وهذا يشير ضمنا إلى فكرة الثنوية. وعند نهاية الوجود الطبيعي تسطع مدينة الله .

و إن أعظم الناس يشعرون شعوراً غامضاً بضرورة ذلك ؛ بما أنه في بحثهم عن التوفيق بين السلطة الأدبية وبين القوة المادية، يتحول رمز ملك الملوك الآرى أي الإيراني إلى مخلص في عهد الأرساسيديين .

وهكذا، وصلوا عن طريق جديد إلى مثل أعلى سبق أن اتجه إليه الفراعنة، من جراء الضيق الذي كانوا يشعرون به إذا فكروا في الموت .

ربما قيل إن الروح الفارسية قد أنشأت علم الإلهيات النظري، عندما استعرضت المشكلة التي وضعها أيوب السوميري، الذي يعتبر أيوب التوراة صورة ثانية له؛ والواقع أن تطور الفكرة الإلهية مدين للفرس بتحولين مسيطرين على التاريخ الديني .

أول هذين التحولين هو أنهم أحلوا محل الوثنية المتضامنة مع الأديان الشعائرية فكرة إله رئيسى، إن لم نقل واحداً، من سلطته أن يجمع في ذاته كل شيء، وأن يحقق بإرادته النظام الطبيعي الأخلاق (آشا، رانا، دارما)، المستقل عن كل وحدة ذات شكل إنساني ؛ وبذلك تحددت فكرة الإله الخالق، التي ظلت متأخرة زمناً طويلاً بسبب التسليم بوجود الصُناع . وأما الابتكار الثاني فهو أنهم أدخلوا في شخص هذا الإله الخالد المبرر الأعظم

للماضي، وبعبارة أخرى للوجود، صفات الخلص التي تتجه لتبرير المثل الأعلى، أي المستقبل .

وكان أهورا مازدا أول من اصطبغ بهذا الشكل المزدوج، نظراً إلى الرسالة التي صدع بها زرادشت ؛ لكن آلام المسيح حولت يهوه أيضاً إلى إله أب جاء روحه فتجسد في العالم، والبوذا الإنساني، الذي وجد في العصور الأولى، قد جعل مبدأ دائما وأساسا للوجود، كما جعل في الوقت نفسه مرشدة إلى الخلاص . أما الآلهة السابقون لإصلاح زرادشت، الذين أخذوا شكل الألوهية العظمى، قد أضافوا إلى أنفسهم وظائف الخالقين والمنقذين، سواء منهم ميترا، وفيشنو، وزوس، وجوبتر.

إن هذه الاعتبارات من شأنها أن تتيح لنا تقدير المقابلات بين الروح الإغريقية والروح الإيرانية، بالرغم من أن هذين الشعبين الهنديين الأوربيين كانا متصلين بصلة قرابة أوثق مما يظن ؛ فالإغريقي يحاول إدراك الحقيقة من وجهة نظر الأبدية، أما الفارسي فيستعرضها على هامش الزمن . ولقد أخطأ « چيمس دارميسيتير » خطأ كبيرة عند ما اعتقد أن المجردات السماوية التي أحاط أهورامازدا نفسه بها كانت المثل الأفلاطونية، بل هي في الواقع رؤساء ملائكة حربيون وقوى إلهية ؛ فهذه المجردات لم تلهم أفلاطون، بل ألهمت فيلون عندما سلم بفكرة الديناميسم .

ولقد كان أفلاطون متشوقاً لإدراك الثنوية الزرادشتية، لكننا لا نعرف إلا القليل عن المذاهب الإيرانية في عصره حتى نتحقق مما إذا كان نقل عنها شيئا آخر غير هذه أو تلك من الأساطير (مثل إير الأرمينية) . والهيلينية، في عصرها الزاهر، مدينة للكلدان أكثر من الفرس الذين لم يؤثروا إلا في الطور

الهيلينستيني والبيزانطي . وأخيرا، جدير بنا أن نبحث العلاقات بين المسيحيين والفرس ؛ لذلك، لابد من الإشارة إلى الدور الذي قام به الآباء اليونان واللاتين في دحض مذهب مانى، ووضع العقيدة الجديدة، والتنقيب عن طرق الفلسفة الدينية السورية البابلية التي أثرت في الكنيسة، إما عن طريق أرمينيا، وإما عن طريق مصر .

ولما خرج الإسلام من جزيرة العرب كان لزاماً أن ينسجم مع مثل هذه الأوساط . ولما حدثت الحروب الصليبية كان للفلسفة الإيرانية التي اندمجت في الإسلام، أثرها في مسيحيي الغرب . وفي جميع ذلك يبدو التأثير الفني أكثر تأكدا من الاشتراكات الروحية، ولكن ذلك التأثير يجعل من المحتمل جدا أن تكون هذه الاشتراكات الروحية قد وجدت إلى حد ما .

وفي العصور الوسطى تلقت أور با بوساطة الفلاسفة اليهود والمسلمين، الفلسفة الدينية المدرسية، والملاحم الفارسية، إن لم يكونوا تلقوا أيضاً المازدية الساسانية، ومع ذلك، فقد نجد في التصوف الفارسي الإسلامي، الذي بلغ أوجه بين القرنين الثامن والثالث عشر، سواء عند الصوفيين، أم عند الشعراء الغنائيين، أثراً لإيران القديمة متناسقاً مع الزهد والتنسك الهندي .

و بعد هذا كله، قد استمر ضياء أخير لهذه التقاليد، التي لم يستطع العرب استئصالها كلها، والتي تأثر بها بعض العقول الغربية تأثراً لا يخلو من المتعة.

مراجع

Babelon (E.), Les Achéménides.

بابيلون : الأشميندیون

Bartholomae, Die Gatha's des Avesta, Zarathushtra's Verspredigten, 1905

بارتولومی : جاتا الأفستا تعاليم زرادشت نظا

Zarathushtra's Leben und Lehre, Heidelberg 1924

بارتولوی : حياة زرادشت وتعاليمه

Benveniste (E.), The Persian religion according to the chief Greek texts. Paris 1929

بنفنست : الديانة الفارسية حسب أهم النصوص الإغريقية

B. et L. Renou, Vrtra et Vroragna. Paris, Impr. Nati., 1924

بنفنست، رينو : فرترا وفراجنا

Christensen (A.), L'Iran sous les Sassanides. Bloomfield, Copenhague, Levin et Munks gaard; Paris, Geuthner (AMG), 1936

كرستنسين : إيران في عهد الساسانيين

Dhalla, Zoroastrian theology. New-York, 1914

دالا : إلهيات زرادشت

Huart (A1.,) La Perse antique et la civilisation iranienne. (Evol. de l'Hum.) Paris, Ren. du Livre

هوار : الفرس اقدعة والحضارة الإيرانية

Jackson (W.), Zoroaster, 1ère édit. 1898; 3ème édit. 1919, Columbia U.P., New-York

جاكسون : زرادشت

Die iranische Religion, in Grundriss der Iranischen Philologie, V., 2 vol.; Strasbourg, Trubner, 1896-1904

جاكسون : الديانة الإيرانية

Lommel (H.), Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt. Tübingen. 1930

لوميل : ديانة زرادشت حسب الأفستا

Massé (H.), Firdousi et l'épopée nationale. Paris, Perrin, 1935

ماسيه : الفردوسى والملحمة الوطنية

Meillet (A.), Trois conférences sur les Gåthå de l'Avesta. Paris, 1925

مييه : ثلاث محاضرات عن الجانا والأفستا

Nyberg (H.-S.), Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdtennes. JA, 1929-31

نيرج : مسائل خاصة بعلم تكون المخلوقات وعلم الكون المازديين

Schaeder (H.-H.), Urform und Fortbildung des manichaischen Systems (Vortrage der Bibliothek Warburg, 1927)

شيدر : الصورة الأصلية للمذهب المانوي وتطوره

Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum

شفتلوفتش: الديانة الإيرانية القديمة واليهودية

Soderblom (N.), Les fravashi, étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception de la survivance des morts.RHR. t. XXXIX,1899.

سودربلوم : الفارافاشى، بحث عما وجد في المازدية من آثار فاسدة قدعة خاصة باستمرار حياة الأموات .

Soderblom (N.) La vie future dans le mazdtisme. Paris 1901

سودر بلوم : الحياة الأخرى في المازدية

Reitzenstein (R.), Das iranische Erlosungmysterium. Bonn, Marcus a und Weber, 1921

رايترنشتاين : سر الخلاص [أو النجاة] عند إيران

Wesendonk (O.G. von), Urmensch und Seele in der iranischen Uberlieferung. Hannover 1924

فيزندونك : الإنسان الأصلي والروح في الروايات الإيرانية

Bardesanes und Mani, Acta Orientalia, X, 336

نفسه : باردسان ومانى

Die Verwendung einiger iranischen Gotternamen im Manichaismus. Ibid., VII, 114.

نفسه : استعمال بعض أسماء الله الأيرانية في المانوية .

الباب الخامس

الهند

إن الحديث عن الطائفة الإيرانية الهندية سبق أن أدي بنا إلى ميدان الهند الغامض بالنسبة إلى وضوح الهضبات الإيرانية الجلية . إننا إذا عالجنا العالم الفارسي يسهل علينا التجاوز عن الشعوب السابقة للغزو الآرى ؛ لكن مثل هذا التجاوز لا يعقل إذا أراد المرء تحليل التفكير الهندي . فهنا سادت الآرية بنسبة تختلف باختلاف البلاد، وكثيرا ما كانت سيطرتها سطحية، وهناك عدة أجناس متباينة ظلت باقية حتى الآن، بل إن الغزو الهندي الأوربي لم يتم هنالك حتى هذه الأيام . ففي تلك البلاد ما زالت قائمة لهجات لا يمكن التغلب عليها ولا تتصل أي اتصال باللغة النموذجية الهندية الأوربية . وقد استولى الإسلام أيضاً على جزء كبير من البلاد، ولكن التقاليد الأهلية قاومته أكثر مما فعلت في الفرس.

نحن إذن أمام عالم شاسع لا وحدة له على أي وضع من الأوضاع، ولا شيء قد هدم فيه من القديم، القديم الذي ظن أنهم تجاوزوه وعلوا عليه، فهو خليط من طوائف إنسانية وأدغال مستغلقة، اجتمعت فيها الأديان المتباينة، وكثرت فيها المذاهب والتعاليم.

١ - الفيدا

لنلخص أولاً ما نعلمه حتى الآن عن الآريين، ولنستعرض المميزات

الخاصة الفكرة الآرية في الهند . والنص الأساسي هناك الفيدا، وإن كانت صبغتها الهندية ليست شديدة ولا مؤكدة إلى حد اليقين كما يظن، فربما وضعت الألحان التي تشملها على أبواب الهند لا في الهند نفسها، أي عند حدود البنجاب الباقطيرية، حيث الطريق الذي تمر منه الشعوب التي تريد غزو الهند برًّا.

أما الريج فيدا فإنها لا ترجع إلى عهد حديث مثل مجموعة الأقستا، بل هي غارقة في العصر الهندي الأوربي السابق للتاريخ. وإذا كان زرادشت – كما أثبتنا – قد عاش في القرن السابع ق م، وإذا كانت الجاتا التي تشمل مذهبه، فالمؤلف الذي نحن بصدده – ما عدا الكتاب العاشر منه – يظهر أنه في تاريخه يرجع إلى عدة قرون قبل ذلك، وهذا إذا سلمنا بأن الغزو الآري يرجع إلى ما بين سنتى ١٥٠٠ و ١٠٠٠ ق م.

إزاء حالة غامضة مظلة كهذه، يجدر بنا أن نكون حريصين متحفظين، وبخاصة وهذا الكتاب (الريج فيدا) نسيج من الألغاز . والشيء الوحيد المؤكد لنا هو أنه وضع بلغة شقيقة لتلك التي جاءت بها الجاتا، وأنه يقودنا إلى شرك ونظام شعائرى يكادان يكونان مماثلين لنظيريهما عند آربي إيران . ولنقتصر على عدد قليل من الأمثلة ؛ فميترا وأندرا موجودان هنا وهناك؛ والراتا التي تعتبر شكلا قديم للدازما، أي النظام العام للكون، مماثلة للآشا الفارسية ؛ واستعمال نبات الشوما لعمل شراب الخلود، هو الهاوما في الأقستا ؛ وأخيرا فان احترام النار كان سائدة في جميع الشعائر بلا استثناء

والأناشيد الفيدية ليست إلا توسلات مدحية موجهة إلى آلهة ؛ إما طبيعية وإما شعائرية . وبعضها يمتاز بالصفتين معا مثل النار . ونجد فيها

إشارات إلى الشعائر السائدة في الطبيعية والمتوسلة إلى الآلهة ؛ لكن الأدب المقدس الذي يحوي الأنظمة الشعائرية، وهو أدب البراهماناس، وجد فيه نظريات عن استعمال الأناشيد في عصر متأخر وفي أمكنة تختلف عن تلك التي وضعت فيها هذه الأناشيد ؛ ولا نجد في هذا الأدب تعليقات وشروحاً لا شك في صحتها، وإن كان يعتبر مرجعاً للتقاليد الدينية المحافظة.

ويرجع عهد البراهماناس إلى ما بين القرنين السابع والخامس قم، وقد يكون انقضى حوالي خمسمائة عام – بل وألف – بين عصرها وتاريخ وضع الأناشيد، اللهم إلا الكتاب العاشر، فهو القنطرة بين هذين النوعين من النصوص . ومن السهل إدراك مدى الهوة السحيقة التي تفصل بين الأناشيد والبراهما ناس إذا ما راعينا أنه لاشيء في الأناشيد يذكر البراهمة، أولئك الكهنة الذين وضعوا البراهما ناس الصالح جماعة تبوأوا فيها المركز الأول ؛ ولنضف إلى ذلك أن الأناشيد تبدو جاهلة العقيدة تناسخ الأرواح التي سادت بعدئذ في جميع الأديان الهندية ؛ إذ من العسير أن نتخيل جماعة هندية دون أن تسود فيها السلطة البراهمانية ومشغلة تناسخ الأرواح . وكل ذلك يجعلنا نشك في أن الريج فيدا كانت هندية .

٢- البراهمانية

لقد اتخذنا الحيطة من المذهب البات الجازم الوعر ؛ ومن ثم يمكننا أن نأخذ دون خطر عظيم وجهة النظر المتطرفة القائلة بأن الأدب البراهماني، الأوسع مدى من نظام البراهماناس الديني، والمكمل الطبيعي الشرعي للأدب الفيدى، هو أكثر اتساعا من « دريج فيدا » ونجد إلى جانب البراهما ناس مؤلفات تعليمية (ساسترا) وقانونية (دارما) وتفسيرية وفنية متعددة .

وبجانب ريج فيدا التي تحتوي الأوراد، نجد « ساما فيدا » وهي مجموعة الأناشيد، « وياجورفيدا » وهو كتاب القرابين ؛ ثم أخيرة كتاب التعاويذ السحرية ويسمى «أتار فانيدا »[٢٦] . وسنطلق اسم البراهمانية على التقاليد الفيدية التي ظلت باقية، واستمر أولئك الآريون الممتازون – أي طبقة البراهميين يتدارسونها، وجعلوا منها نظاماً ثقافياً واجتماعياً . وفي تحليل الفكر الهندي لن نبدأ بالدين الفيدي الذي يصعب علينا دراسته دراسة حقيقية مجردة، بل بالشعائر البراهمانية التي اتخذت الطقوس الفيدية .

وحجر الارتكاز في النظام المذهبي هو نظرية القربان (پاچنا) أكثر من نظرية عبادة الكائنات الإلهية . والعمل الديني (كارمان)، سواء أدى بالحركات أو بالعبارات الطقسية، هو الذي يسيطر بطريقة مباشرة على الأشياء والحوادث ؛ وهو الذي يستطيع بقوته أن يضمن لمقدم القربان، أو الذي نفذ القربان من أجله، الأغراض المقصودة ؛ بشرط أن يكون الطقس المناسب معروفا تماما، وأن يتم بدقة . وأهم الأغراض الطبيعية المقصودة هي المعيشة والثروة، والحياة الطويلة، والحصول على الذكرى .

أما القربان فيتطلب أعمالاً رمزية لها قيمة السحر، والطبيعة تخضع لها لأن نظام الأشياء يطابق قوانين الطقوس الدقيقة . فالقربان أصدق من الوقائع ؛ والواقع هو شهادة خارجية لهذا النظام الطقسي قبل كل شيء . ومن ذلك يعتبر العالم قربانا بكل معنى الكلمة ؛ مثال ذلك أن «بروزاه» العملاق الكوني هو في الوقت نفسه الخالق وموضوع الخلق، فالكائن تابع للعمل، ولولا هذا المبدأ لظل تطور الفكر الهندي غير مدرك وغير مفهوم.

---

(٢٦) ومجموع هذه الكتب الأربعة هو ما يسمى بالفيدا (المترجم)

وتأتي الآلهة في المرتبة الثانية بعد القربان ؛ إذ أن القربان لا يقتصر على ضمان بقائهم بتغذيتهم، بل هو يخلقهم . أما التقوى والتنسك، فسنرى لها أهمية أكبر في الأوساط التي تبدو فيها الطقوس أقل أهمية أساسية .

ومن المحال هنا أن نحلل عن كثب الوثنية الآرية في الهند ؛ فلنقتصر إذن على الأشكال التي تشغل المقام الأول في العظمة ؛ فقارونا يطابق أهورامازدا في الفرس هو المحافظ على النظام (الراتا)، وهو القوة الأخلاقية العليا، والذي يشهد جميع الحوادث ؛ وأندرا وهو القوة الحربية، يمثل في حدته سلطة الأرستقراطية الغازية ؛ وأجني وهو نار القربان أولاً ثم النار فقط بعدئذ، يعمل على توحيد الطبيعة إذ أن السماء والجو والأرض تشترك في النارية وتقديم قربان السوما في النار يؤدي إلى انتقاله نحو الكائنات السامية من الآلهة وأرواح الموتى . لكن سوما نفسها هي إله ؛ بل أكثر من ذلك، فإن الكلمة القربانية (براهمان)، إذا انتقل المرء من مركز الفيدا إلى مركز البراهما ناس، أصبحت الإله الرئيسي.

وهكذا، نستطيع أن نكمل تعريفنا للبراهمانية فنقول إنها ديانة براهمان، بل هي ديانة الإله براهما كما سيصبح ذلك حقيقة بعدئذ.

ومن الواضح بداهة أن البراهمانية نظام وضع وفرض وأحتفظ به، بفضل هنة البرهمانيين، وهو مظهر واضح جاف لنظرية أو طريقة المختصين الذين يكونون إحدى الطوائف الهندية . فالأديان الهندية تشترك معا في مميزاتها الاجتماعية الخاصة؛ سواء في الطوائف، أم في الشيع، أم في التقاليد العائلية ونحوها . والبراهانية وحدها هي التي تعتبر عملاً من أعمال فريق من الناس، توارثوها واحتفظوا بها في دائرة مغلقة، ومنعوا بها أفرادهم من الزواج بأفراد

الطائفة خوفاً من الانحطاط، إذ أن امتزاج الدماء يعتبر مبدئيا جريمة الجرائم.

وتذكر هذه النظرية أنه توجد طبقة خاضعة لطبقة الكهنة، وهي طبقة الأحرار أو النبلاء (آزيا)، وكذلك طبقة المحاربين (كساتريا)، وطبقة الفلاحين (فيسيا) ؛ أما باقي الأهالي فليسوا داخلين في نظام البطاقات، أي أنهم خارجون عن هذا النظام (دارما)، أو منبوذون من الطبقات الأخرى.

هذا النظام يدل دلالة واضحة على رغبة السيطرة عند هذا العنصر الفاتح، الذي كان كل همه أن لا يضيع بين الوطنيين .

لكن الوقائع اختلفت عن النظريات المذهبية، إذ لم تقتصر الطبقات بعدئذ على ثلاث أو أربع بل أصبحت تعد بالآلاف، وامتزجت العناصر إلى ما لا نهاية ؛ ومع ذلك فقد فرضت طهارة الدم البراهماني على الوقائع، برغم أنها كانت تكذبها، وأصبحت من أهم عوامل الواقعية الهندية، بل كانت بلا مراء أساس الدين الهندي والمجتمع أيضاً .

وقد أصبحت البراهمانية مخلصة للمثل الأعلى الفيدي كلما اعتبرت المعرفة الفيدية وحية فوق الطبيعة ؛ وهي مذهب نفعي لا يرمي إلا لإرضاء احتياجات الحياة الإنسانية، من حيث مدتها الزمنية الطبيعية (العمر كله)، أي مدة الحياة الكاملة . وينسبون للأموات حياة أخرى، إذ أن أولادهم الذكور مكلفون بتغذيتهم بعطايا غذائية، وإلا لأصبحوا جياعاً ولتحولوا إلى شياطين خطرين، أو لتعرضوا للموت وهو موت يهدمهم أكثر من الموت الطبيعي.

و بديهى أن دينا كله طقوس لا يمكن أن يكون إلا نفعياً . وفي هذه المرحلة كان يوجد، مثل الإيرانيين الفطريين، هؤلاء الآريون الآخرون الذين

غزوا الهند . لكن فكرة التناسخ جاءت بعدئذ فخلقت حالة جديدة كلها تناقض.

وقبل أن نبين في بحثنا مكان هذا الحادث الجديد، يجب أن نتم ما شرحناه عن الاتحاد القائم بين الهنود والإيرانيين، وذلك بذكر اشتراك أكبر اتساعاً وسابق للتاريخ، وهو الاشتراك الهندي الكلداني.

لقد دلت الحفائر التي تمت في حوض نهر السند (أهارابا، موهنجو – دارو) على أنه قبل مجيء الهند الأوربيين إلى البنجاب، كانت هنالك حضارة متقدمة جدا، وتنسب لحضارة السوميريين، وربما كان الغزاة الآريون هم الذين هدموها، ومع ذلك فما زلنا نجهل العلاقة التي ربطت العهد الفيدى بالعهد السوميرى . لكن الدلائل القائمة على وجود ثقافة كلدانية، في شمال شرق الهند، قد فتحت أمام الهندية آفاقا جديدة أصبح من الضروري استكشافها استكشاف منظما . ولقد ظن أن حضارة السند كانت حضارة سوميرية – دراويدية، ولكن، يجب أن نحتفظ بهذا الفرض ولا نصدر حكماً سابقاً فطيراً على المشكلة الدراويدية .

٣- مشكلة الهند الروحية

للفلسفة الهندية القديمة ناحيتان رئيسيتان : الأولى ناحية الطبقات وخصوصاً طبقة البراهمة من جهة، والثانية ناحية التناسخ وهو الموضوع الذي سنتناوله الآن، إذ أن الموهبة الفلسفية الهندية ترجع إلى التناسخ .

لا نزال في شك من حيث أصل الاعتقاد في انتقال الروح من جسد إلى جسد خلال فترات الوجود المتوالية، فهو غير موجود في الفيدا، أما البراهما

ناس والأوپانيشاد فإنهما يتناولان فقط موضوع انتقال الأرواح من بعض مناطق السماء أو الأرض، حسب ما تستحقه من المصير، إلى أن تصل إلى محل إقامة نهائى . فهل الفكرة دراويدية أو كلدانية ؟ أو هي من الجنوب الآسيوي والمحيطي ؟ أو هي أثر من آثار الأساطير الطبيعية القديمة ؟ أو هي بناء جديد شيد في فخر العصور التاريخية ؟

ليس الموضوع مجرد موضوع عودة إلى الحياة بعد الموت الحقيقي أو الظاهرى، فإن الجينيين والبوذيين، الذين نشروا – إن لم يكونوا اخترعوا – فكرة الاعتقاد بالتناسخ خلال القرنين السادس والخامس ق م، يعنون بكلمة «سامساراه » انتهاء الوجود انتهاء عاما، وعدم تماسك الكائنات، والنفي الجازم لكل شيء مطلق، والتأكيد لنسبة لا حدود لها . لكن هذا المظهر غير المستقر ليس إلا شكلا من أشكال هذه الفكرة ؛ أما الشكل الآخر فلا يدرك إلا بتغيير معنى كلمة كارمان.

هذه الكلمة الأخيرة، التي تتقابل وكلمة سامسارا، لا تعني العمل الشعائري، بل جميع الأعمال ومجموع الأحوال التي تخلق الفرد في شخص الإنسان . وهنا أيضاً نجد نسبية غير واضحة، إذ أن ما نفعله سيؤدي إلى ما سنفعله، وهكذا . فلماذا هاتان النسبيتان، إحداهما ظاهرها من الخارج والأخرى ظاهرها من الداخل، لا تتساويان برغم وجودهما إحداهما فوق الأخرى؟ يشرح ذلك ولا ريب الاقتناع الداخلي الهندي، وهو أن مصيراً أو قدراً لا يقهر يتغلب علينا فيدفعنا إلى التحول .

وعلة هذا نجدها في توالى أعمالنا ؛ فكل فرد هو ما فعله في نفسه، وسيتحول حسب سلوكه الشخصي الحاضر. فإذا نظرنا إلى الموضوع من

الجانب الأخلاق، فإن هذا التحول يترتب عليه مكافآت حتمية لكل عمل معين من الأعمال، لكن هذه المكافآت ذاتها ليست إلا عمليات تؤدي إلى نتائج أخرى .

ولا شك أن الكارمان يبدو كأنه بقايا من الوراثة والمادة أو الذاكرة، بحكم أنه يطالب بأن يكون الماضي مسيطرة على المستقبل. إلا أن هذه المجموعة في حالة نفاد مستمر، وتصفيتها ستؤدي إلى طرق جديدة للوجود . وسيفسر الجينيون والبوذيون التناسخ بأنه نتيجة محزنة للكارمان باعتبار أنه عمل فردى، إذ أن عدم الاستقرار الحاسم المستمر دون نهاية ممكنة، ليس إلا شقاء لا دواء له .

ومعنى سامسارا الميتافيزيقي، والذي يكاد يا كي مذهب هيراكليت ؛ هذا المعنى الذي يجعل سامسارا متحدة مع الكارمان، له مدى أبعد من انتقال الأرواح من جسد إلى آخر، كما كان الأمر في مرحلة التقاليد والأساطير العريقة في القدم . إذ لو أخذنا حرفية النسبية المحلية كما جاءت عند الشيعتين المبتدعتين، لما استطعنا قبول أن الأرواح دائمة خالدة . وقد عمدت شيع البراهمة المتدينة إلى تجنب هذه الظاهرة، وذلك بإقامة فلسفة عكسية، ترمي إلى جعل عدم التغير جوهريا، كما هو الأمر عند الإيليين.

لقد سادت سامسارا وكارمان عند البراهمة المتدينين الذين يعتقدون بهما، لكنهم جعلوا منهما نظام الوجود الظاهري، واعتبروا أن نظام الوجود الحقيقي يتطلب وجود براهمان خالد، هو الجوهر المطلق لكل موجود .

وهكذا، بدأت الهند في نهاية القرن السادس قم تتخلص من دين جعل الطقوس في خدمة الأنانية النفعية ؛ فأخذت تشعر بضيق كلما فكرت في

البعث وفي عودة الموت إلى ما لا نهاية، كما أخذت ترى هذه الأمور عبودية ورقاً مستمراً، وعندئذ كفت الهند عن تمنى خيرات هذا العالم، وأصبحت علوم الآخرة الأسطورية الشبيهة بما في إيران لا ترضيها . لقد اختنقت من التشاؤم، تشاؤم الشيء المعطى وتشاؤم الوقائع والوجود، ولم تعوض عنها إلا بروح تفاؤل ناشى عن التفكير النظري والجرأة الخاصة بما وراء الطبيعة .

نعم، الحقيقي ليس إلا عبودية فيتعين محاولة الفرار منه، إما بالمعرفة الحقة، وإما بأي عمل آخر لا تكون فيه الروح مخصصة لخدمة الحياة كما هو الأمر عند البسطاء والجهلة . وهنا، وضعت نهائياً مشكلة الخلاص، وهي فلسفية أكثر منها دينية . ومؤداها البحث عن طريق للإنقاذ، وتحقيقاً لهذا الغرض يجب الخروج من الحالات الطبيعية والتخلص من طبيعتنا التجريبية، والإفلات من العمل ونتائجه . هي مشكلة متناقضة، ومخاطرة لا مثيل لها في التفكير الإنساني .

١- حل اليوجا: هنالك عادة عملية قديمة ترمي إلى الخلاص عن طريق السيطرة على النفس التي ستؤدى بعد توسعها إلى السيطرة على العالم ؛ وهذه العادة كانت في بادئ الأمر مستقلة عن البراهانية، ثم امتزجت بالابتداع وبالمحافظة على السواء.

إنها كانت في بادئ الأمر حركات رياضية تنفسية خاضعة للنفثات الحيوية (رانا)، ثم أصبحت تنظيما للتفكير مع اعتبار التقشف تعليما أوليا لها . فيتعين القدرة على وقف نشاط الفكر وامتصاص الوظائف الحساسة في الروح التجريبية (ماناس) أو في القلب، بدلا من توجيها نحو الإحساس الخارجي كما هي طبيعتها ؛ ويتعين أيضاً توسيع وإنماء تركيز الملاحظة على

هذه النقطة أو تلك من الجسم، حتى يتولى الفكر إدارة الوظائف التي أصبحت آلية . ويفخر المتخصصون في هذا التدريب بأنهم استطاعوا أن يوحدوا مجموع مظاهر النشاط الحيوي ويسيطروا عليه، ويلقوا بمقدرتهم في الإدراك إلى خارج الجسم بعيدا في المسافة وبعيدة في الزمن الحاضر أو المستقبل . وقد ضم اليوچين إلى جميع قواه التكوينية فأصبح ممتلك لنفسه ؛ وعند ما أصبح هذا المذهب مودا زعموا أن اليوجين يستطيع إنقاذ روحه بإخراجها من الجسد عن طريق قمة الجمجمة ويضمها إلى الذات الإلهية، لكن هذا معنى آخر ثانوي لكلمة يوجا .

والطرق المميزة تتلخص في إفراغ ما يحويه الضمير، وتثبيت قوة الملاحظة، والسيطرة على الوظائف النفسية والجسيمة لاستعمالها في شيء آخر غير مجرد الحياة البسيطة : السيطرة على النفس، واكتساب قوى فوق الطبيعية، والسلطة على الأشياء والأفراد . ومن الخطأ الخلط بين هذا المذهب والزهد الذي يرى إلى تعذيب الجسم أو إذلال الروح ؛ بل على نقيض ذلك، إنه يرمي إلى تركيز الحيوية في الروحية لاجتناب الضعف والشقاء، وتحقيق أوسع مدى من الاستقلال الذاتي.

٢– حل نظريات الجينية والبوذية حسب العربة الصغيرة . إن طائفة چينا « المنتصر» وطائفة بوذا « الإشراق » التالية لها، شقيقتان من كل الوجوه، إذ أنهما ولدتا في وسط جغرافي واجتماعى واحد، وقضتا حياة متطابقة . ويشغل الجينيون في التاريخ مركز الأقارب الفقراء؛ إذ أن مذهبهم لم يتطور إلا قليلاً، ولم يتجدد قط، بل ظل ثابتاً ومتمسكاً بنظريات متقادمة وعتيقة إلى يومنا هذا، وقد انتشر التبشير بهذين الدينين انتشارا كبيرا في خلال القرن السادس والقرن الخامس ق م.

ونحن هنا إزاء اعتقادات شيع عديدة لا عقيدة طائفة واحدة كما هي الحال في البراهمانية . فالشيعة تجمع تحت لواء مثل أعلى واحد للحياة، أفراد منفصلين (بإرادتهم أولاً) من رابطة الطائفة، أو خارجين على هذه الرابطة . أولئك القوم يؤسسون قانوناً وأخلاقاً لم يسبق لها مثيل إذا ما اجتمعوا ؛ لذا نجدهم، وهم الذين ليس لهم دارما أو يرفضون دارما الطائفة، يمجدون دارما جديداً [٢٧] . ويبدو لدى هؤلاء القوم ميل شديد واضح للتحرر والتجديد، كما يتضح من تكوين جماعتهم ؛ إذ الانضمام إليها حر طليق، على حين أن التزامات الطائفة مقيدة بعيدة عن الحرية .

لقد ذكرنا أن هذين الفريقين قد تأسسا تحت تأثير الإصلاح الإيراني الذي وضعه زرادشت، فهنا وهنالك يتحررون من العبارات الطقسية، بل نجد هنا حرية تكاد تكون تامة نحو التقاليد الشيدية، وهنا وهنالك يبدون الاهتمام بالنور وبالطهارة، خصوصاً عند الجينيين ؛ وهنا وهنالك يظهرون نفس المقت للقرابين الدموية ونفس الاحترام للحياة ونفس إرادة التحرر في المعرفة. ومع هذا كله، ينبغي أن نعترف أن الطائفتين قد ظهرتا بعيداً عن الفرس وبعيدا عن البنجاب، حيث نشأت البراهمانية وريثة الشيدا ؛ إذ أنهما نشأتا بين جبال هملايا ونهر الكنج المتوسط، في محيط سادت فيه العناصر المغولية، وربما الإيرانية المغولية، على العناصر الآرية التي كانت وقتئذ قليلة العدد .

ومن الصفات المشتركة بينهما، والمشتركة أيضا في شيعة زرادشت،

---

(٢٧) لقد أشرنا سابقا إلى أن فكرة دارما آخذة عن فكرة راتا الفيدية ومطابقة لفكرة آشا الأفيستية، ومؤداها نظام محلى أساسي للكائنات . وهي من حيث قيمتها القديمة تشير إلى الحق والواجب، والقانون والعدل، والأخلاق والدين، على السواء . إنها نظام يزعم أنه صادر عن طبيعة الأشياء، وخير ما يناسبه هو تعريف كلة "القانون" الذي وضعه مونتيسكيو .

الحافز الإنساني البحت . فالمصلح الميدى تقدم إلى الناس باعتباره حاملاً كلمة الله ؛ أما المصلحان الهنديان، برغم أن تاريخ حياتهما مثقل بالأساطير الكونية، فليس لهما

مبدئياً إلا سلطة إنسانية : فهما مرشدان لا إلهان أو نصفا إله، بل ولا نبيان، وإن هذا تجديد في أديان الخلاص في أوائل عهدها . فأولها كان منتصرة والثاني كان إشراقياً، لكنهما برغم اختلاف تسميتهما قد اشتركا في هاتين الصفتين : كلاهما قد انتصر على الجهل والخطأ، وكلاهما فهم الحقيقة وأدرك بذلك وسائل الخلاص ؛ وقد توصلا إلى ذلك بحمية تقشفهما وفكرهما النافذ. وهما معاً كذلك لا يعلقان على الآلهة أهمية أكثر من تلك التي كان يعلقها أبيقور ؛ ولكن كليهما يعلن أن أذى الفعل الشرير، أو الكارمان، هو سبب العبودية والآلام الأصيل .

وعلينا حين نحاول قياس الصبغة الثورية القائمة عليها بشارتهم ؛ أن نتذكر أن الدين الموحى به، أو الإلهام الفيدى، كان يطلق اسم كارمان على الطقوس نفسها، ولكن لنحترس من خطأ جره بسهولة إهمالنا معشر الأوربيين، فهؤلاء الذين يبغضون العمل، لا يمتدحون مع هذا الركود ؛ بل إنهم ليتغلبون وينجحون بأعمال تفوق التصور، لأنهم يعملون على حل سر الوجود، كما ينتصرون على الطبيعة أكثر من العالقة . وليس هنالك من أكد مثلهم استقلال الحكيم أكثر من زعيم الجينيين ؛ فهو يعتبر الإنسان سيد أعماله (كير ياقادا)، ويريد أن يجعله حرًّا.

إنه يتعين أن نظهر هذا المبدأ الضمني الأساسي، وهو أنه إذا كانت الهند تعقت كل عمل إذلالي وتريد تعفيته، فهي في الوقت ذاته تمتدح ضمنيا

كل عمل لا إذلال فيه؛ لأن مثل هذا العمل لا يدخل في حياتنا مجموعة من المبادئ الكارمانية، بل على نقيض ذلك يحررنا ويحقق حرية التفكير . فالتفرغ الذي يطهر، والانجذاب الذي يكون كفاءات جديدة، والعقل الخارق، والتركيز الذي يعطى للفكر تركزاً أو ألمعية، كل ذلك عبارة عن عمليات لا تنقل من يقوم بها، ولا تجعله ماديا، بل تصوغ حريته صياغة جديدة.

تلك بديهية أساسية لا يجب أن تغرب عن بالنا إذا ما عمدنا إلى بعض تقريبات عن أنواع الخلاص، وبخاصة بواسطة فانا، فكلها تبدو لنا سلبية . وإذا تمنى السجين أن تسقط قيوده، فلأن كل ما يأمله هو أن ينطلق حراً.

ونستطيع الآن أن نذكر النقط المميزة لمذهب كل من هاتين الطائفتين. فلسفة ثنوية وأخلاق كفاحية تضاف إلى المميزات السابق الإشارة إليها، لتأكيد وجوه الشبه بين الجينية والزرادشتية . فالجينا، مهافيرا، يقابل الحي بفاقد الحياة، مثل ديكارت الذي يقابل الامتداد بالفكر ؛ فلا يمكن الوصول إلى الخلاص إلا إذا أمكن التمييز بينهما . والشرط الأول لتحقيق هذا الغرض هو الزهد الشديد الذي لا يمكن أن يؤدي إلى نتائجه إلا عن طريق حياة التنسك بعيدا عن العالم، وإلا بواسطة التحرر المطلق من الغرض .

ونظرية جينا الخاصة بالكارمان مؤسسة على مادية قاسية . فالكائن غير الحي (أجيفا) ليس إلا جواهر مختلفة : الامتداد (أكاسا)، الحركة (دارما)، السكون (آدارما)، المادة (بودجالا) التي تستلزم تغير الأمكنة (پردايسا)، والتي فيها تتركز البسائط (أنو) والصغائر جدا (پارامانو) . هل هي جواهر فردة ؟ نعم ؛ ولكن الا الامتداد، ولا الجزء الذي لا يتجزأ، ولا الصغير

المتناهي، يشرح ما تقدم . ففي الفرج التي تتركها الأجزاء التي ينضم بعضها إلى بعض (سكاندا)، وإن كانت روحية، نجد عناصر مادية قابلة لأن يتداخل بعضها في بعض : الكارمان ليس إلا ازدحام الروح ببقايا أعمال سابقة ورواسب مادية ؛ كما نسلم اليوم بأن داء المفاصل ناشئ عن تجمع الحمض البولي فيها . فالطريق للخلاص أو للصحة – والتعبيران متعادلان – هو أن نعيد كل مادة إلى مكانها، وأن نطهر الروحي من المادي . والتقشف من شأنه أن يؤدي إلى سرعة ذوبان البقايا الكارمانية، يبنا إدراك الروحية إدراكا واضحة مع القيام بأعمال روحية بحتة (فيريا) يتمم الخلاص ويؤدي إلى الحرية.

أما البوذية فقد ظهر فيها بادئ ذي بدء تعقدات أكثر مما تقدم، فهي تتبع طريقة الوعظ الأخلاقي والحمل على الأنانية والرغبة ؛ وهي تعتقد يقينا أن قيود العبودية أو التناسخ ناشئة عن التمسك بالحياة، وأن هذا التمسك مؤسس على خطأ نظرى .. ور بما أمكن أن تكون الأنانية مفهومة، لو كان للأنا وجود حقيقى ؛ في نظر الجينيين له وجود وهو الروح الجوهرية. لكن الاعتقاد في الأنا ناشىء عن جهل؛ لأن الجسم يتحول إلى عناصر وكذلك الفكرة، وهذه العناصر ليس لها إلا وجود نسبي، فكل شيء يتحول إلى ظواهر أو دارما (على معنى جديد لهذه الكلمة يجب ملاحظته) ؛ الحقيقي هو قانون (دارما) التركيب، لا المادة . فهنا البوذية تقابل الواقعة الجينية وكذلك الجوهرية البرامانية، وكلاهما يعتقد بوجود الغيرية أو الروح (أمان) وهكذا، نرى أن الإيمان الأخلاقي بضرر الأنانية، والقوة الماوراء الطبيعية الجامعة الموجهة ضد الجوهرية (أناتماتا)، هما وجهان لتبشير واحد .

هذا، ومن المحال أن نذكر هنا البراهين التي تجعل قيمة للحدس العميق الذي جعل سا كيامونى يصبح بوذا باكتساب البوذي وهمي الذكاء الكامل .

هو من المحال ولو تلمسنا الطريق في نظرية « برانتيا ساموتپادا » (أي نظرية الإنتاج الاشتراطى[٢٨]) ولكن يجب أن نعلم أن الخلاص يتم بتحليل المركبات التي خلقها الجهل، وهو تعبير أخذناه عن أصحاب التحليل النفسي، إذ أنه يطابق إلى حد كبير فكرة السمسكارا ومعنى هذا المذهب الأساسي . فالخلاص ممكن طالما يستطيع المرء حل ما سبق أن عقده دون أن يدرك ذلك، وإلا لأصبح الخلاص خياليا غير قابل للتحقيق بفعل الإنسان، بل يتطلب تدخل المساعدة الإلهية . فنحن أمام مجموعة أسباب تؤدي من الجهل إلى الشقاء في النظام الطبيعى، ثم تؤدي من الشقاء إلى كشف مبدئه وهو الجهل من حيث المجهود الديني . وهي عجلة قادرة على الدوران للجهتين من أجل الحزن. أو من أجل السرور ؛ هذا التساوي في القوة المنطقية الخاصة بالقانون (دارما)، المخضع وبالقانون المحرر، هو بالاختصار كل الوحي البوذي الناشئ" بأسره عن العبقرية الإنسانية . وفي مثل هذا المؤلف المخصص للتفكير العالي يجب أن نعلق أهمية كبرى على هذا الحادث التفكيري .

وقد أخذت الدعاية الأخلاقية القائمة في الأوائل تثقل نفسها بالفلسفة، ولم يكن في الإمكان أن تسير الأمور على غير هذا المنوال ؛ إذ أن الشركان يجد تفسيره في الخطأ أو الجهل، وأن المعرفة الصحيحة كانت وحدها ذات قيمة تحريرية . وكما أنه في اليونان كان التفكير الطبيعي يؤدي إلى ما وراء الطبيعة بحكم أن يفترض فلسفة أولية، كذلك التفكير في الدارما أثار نقد أحوال الوجود أي أبيدارما، وهي نوع من على ما وراء الطبيعة متناسق مع

---

(٢٨) ماسون – أوسيل : مجلة تاريخ الأديان عام ١٩١٥ ص ٣٠، ويوجد حجج عديدة مخلتفة من هذا النوع، تميز كيان الوجود وتحدد مراحل الخلاص، نجدها في أقدم مؤلفات الأوپانيشاد .

الفلسفة القائلة بأن الكائن خاضع للفعل؛ وقد أسست هذه الفلسفة على الطبيعة النسبية والمذهب العقلي المحرر .

وقد وجد هذا الغرض الأسمى ما يبرره في النيرفانا التي تعد السبب الأول للصرح التفكيري، وسيتخذ هذا التبرير أشكالاً مختلفة متباينة حسب مختلف الأزمنة والأوساط ؛ فقد كان في بادي الأمر مجرد التخلص من الرغبة والأنانية، ثم أصبح بعدئذ الحصول على مقر سعادة بعد الموت أي في السماء (سفارجا). أسوة بسائر العقائد الشعبية . لكن يقينهم بأن المعل يجعل الإنسان في حكم العبودية، أثار فكرة مؤداها أن النيرفانا ليست تحولاً ولا سبباً بل هي إلغاء الكارمان إلغاء تاماً.

ويقتضى الخلاص حينئذ أن يكف الإنسان عن تكديس متاع ناشئ عن رغبته في الحياة، ثم وجوب التخلص في أسرع ما يمكن من المتاع المكدس ؛ فالزهد لا يجب أن يكون مجرد قمع النفس قمعاً مجدباً، بل يتعين إنضاج هذه البذور التي تعيد غرسنا بلا انقطاع في التناسخ، حتى يوقف حد نمو الحياة وقفاً تاماً . وعند بوذا لم تظهر النتيرفانا إلا بعد مضي وقت طويل على الإشراق الخلص، وهو الفترة الضرورية لتوهين التيار الكارمي الذي جف معينه من قبل ؛ وقد جاءت النيرفانا فوق الموت باعتبارها حادثة من نوع آخر، لا يدل على مرحلة من مراحل التطور الطبيعي، بل يشير إلى نهايته الأخيرة .

وبرغم كل هذا يوجد شيء من التشابه بين الفكرة الأولية القائلة بوجود سعادة مكتسبة إلى الأبد، وبين عقيدة النيرفانا القائلة، حسب معنى هذه الكلمة اللغوي، بأن نفثات الحياة تنفث ثم تنطفئ ثم يعود امتصاصها . وهناك نقطة مشتركة باقية، وهي أن لا شيء من هذا التشابه يخلف شيئا، وأن المكان

الذي لا يعود المرء منه قد حل محله إلغاء تام لشروط الوجود التجريبية . وليس في الأمر عدم ؛ إذ أن الشيء غير المادي لا يخشى العدم التام، كما أن الجرد إذا وجد (لأن البوذية القديمة تنكر وجوده) لا يمكن أن يخشى من النسبية الصريحة . لذا كان بوذا يمتنع عن التعرض لأية مسألة تتعلق بالمجرد، لأن من العبث بحث مثل هذه المسائل في سبيل التحرر .

فالبوذية من حيث هي فلسفة، عبارة عن نقد لظواهر معتبرة غير مادية، ظواهر نسبية بحتة حسب السببية التي تبرر تواليها، وبعبارة أعمق حسب النشاط الذي يثيرها . فهي عبارة عن مذهب عقلي، بحكم أن الرغبة والخطأ هما مجرد جهل . ومع هذا تمتاز أيضاً هذه الفلسفة بنزعتها العرفانية التامة .

ولا ننكر أيضاً أن البوذية هي أيضا عقيدة ؛ هي عقيدة للبسطاء المتواضعين من المؤمنين بها، غير القادرين على إدراك كنها، وعلى الارتفاع إلى المكان الذي وصل إليه زعيمها ؛ وهي عقيدة أيضا للتلاميذ الأكثر أهلية وإدراكا طالما أنهم لم يصلوا إلى الإشرافية . وهنا العقيدة تتحول إلى مجرد ثقة ولا تشمل أي عامل غير عقلي، أو أي سر؛ هي مجرد انضمام إلى فكرة الجوهرة المثلثة : بوذا، وشريعته (دارما)، وطائفته (سامفا). فمهما بلغت البوذية من التفكير فهى دين بلا شك بحكم الإيمان الذي تتطلبه، وبحكم عمل الطائفة في تحديد العقائد، وفي تنظيم الحياة المنعزلة، وفي الحمية المشتركة التي تعمل من أجل الرسالة ومن أجل الشفقة بجميع الكائنات .

٤ - الفلسفات المحافظة

خضعت البراهانية في القرنين السادس والخامس ق.م لتحولات مختلفة، تحت تأثير الأديان ذات الشيع، برغم محاولتها مقاومة الابتداع . فلولا تدخل

تلك الأديان الطائفية لما تجاوزت البراهمانية مجرد تفسير لعبادات فيدا حسب نظام الميمامسا أو مجرد مجموعة لبحوث شرعية . لكن المشكلة الدينية أصبحت، في نظرها أيضاً، مسألة خلاص برغم محاولتها الدفاع عن ذلك أو التخلص منه ؛ ومسألة الخلاص كانت، في نظرها أيضا، من أعمال العقل .

ومما لا ريب فيه أن عدة فلسفات دينية متطرفة قديمة جداً، ذات أصل وموضوع واحد، قد تكونت حوالي هذه المدة . وهي تشمل طبيعة مادية، أو على الأقل طبيعية، مع بعض مبادئ أولية عن مذهب الجوهر الفرد الغريب الذي أشرنا إليه عند الكلام على تينك الطائفتين أو الشيعتين .

وأفقر هذه المذاهب مذهب « قايسيسيكا » أو التمييز ؛ وهو مذهب جاف يشير إلى محاولة تحويل طبيعة الفلسفة الدينية البراهمانية إلى نظرية عقلية . ولكي يدرك المرء الخلاص يجب، بل يكفي، عدم خلط نفسه الروحية (أتمان) بموطن الوجدان التجريبي (المناس) ؛ فالأولى لانهائية، والثاني صغير جوهرى فردى؛ الأولى هي كل شيء، والثاني هو عضو الإدراك الذي يجعل النفس الروحية على اتصال بشيء معين كلما تطلب الأمر ذلك . وتتكون المادة من جوهر فرد يشبه الذي قال به أبيقور – جواهر الأرض والماء والنار والهواء، وكل فيها يكيف بصفات حسية – ومن حظ أو قدر منظم يعز إدراكه على حواسنا (أدرستا) . ويستطيع المرء أن يتخلص من الذي قدر عليه إذا أدرك أن نفسه متميزة عن الأشياء المادية . وهنالك نظرية طبقات (پادارتا) تترتب بينها الكائنات، ونظرية مقاييس (برامانا) أي طرق صحية للمعرفة، تكلان هذا المذهب الطبيعي الأولى بنظرية المعرفة .

والسامكهيا، وهو مذهب التعدد، يشير إلى فلسفة أكثر تعقداً لكنها مؤسسة على دعائم مماثلة . ويفترض الخلاص في الروح (بوروزا) أن تعتبر نفسها غريبة عن المادة (پراكرتى) . وهنالك ثنوية شديدة تضع إحداهما مقابل الأخرى، وتجعلنا نرى أن هذا المذهب متأثر بالثنوية الإيرانية . والروح، أو النفس، تدرك أزلية وذاتية (كيفاليا) ؟ إذ أنها بحكم بساطتها الأبدية لا تشترك بأي وجه من وجوه الشبه مع وجوه المادة المتطورة، تلك الوجوه التي يجب تعدادها أي التمييز بينها ووضعها في مراكزها . وبالرغم من الثنوية، نجد أن المادة تقع تحت تأثير جاذبية ترفعها نحو الروح ؛ فهي موجودة من أجل الروح، وليست الروح موجودة من أجلها ؛ وذلك حتى تعلم أو هم مستقلة عنها في عزلتها العظيمة، أما تكوين المادة فهو مزيج من صفات ثلاث : النور (ساتقا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس). وفا پلى تعداد درجاتها باختصار هذه الدرجات التي تتدرج من الطبيعي إلى العقلي، لكنه عقلي لا ينبغي تفسيره بحال من الأحوال على أنه روح :

أولاً– خمسة عناصر كثيفة (أكاسا) وهى الأثير، والريح، والنار، والماء، والتراب .

ثانياً– خمسة عناصر دقيقة وهي الصوت، واللمس، والشكل، والذوق، والشر.

ثالثاً– خمسة أعضاء للمعرفة (حواس)، وخمسة للعمل ؛ وهي الكلام، والأرجل، والأيدي، والتوالد، وإخلاء الجسم من الفضلات .

رابعاً– وظيفة الأنا (أها مكارا) الناتجة عن اجتماع قوى الحواس .

خامساً– العقل (بوذى) وهو المعرفة التجريبية المتناسقة مع الطبيعة، إذ أنها تلخصها وتدركها فلا علاقة لها إذن بالروح ؛ وإنه من الخطأ الخلط بينهما .

سادساً– اندماج أشكال الوجود هذه التي تبين أنواعها بنفسها عن طريق التبسط، وهذا هو الشكل المتطور (أفيا كتام).

سابعاً– ومقابل هذه المادة التي تبين نوعها يوجد طبيعة أولية (مولا برا كيرين) غير متطورة (أفيا كتام)، وقد سميت كذلك لأن التطور يجعلها لا تنفد أبداً .

كل ذلك يقع مقابل الروح الذي يصبو إليها في نهاية الأمر، بينما تظل مشاهدة هذا المنظر دون اكتراث .

إنها فلسفة وحيدة في بابها في العالم الهندي بأسره. وهي بما وضعته من العلاقات بين الطبيعة والروح، تذكرنا بفلسفة أرسطوطاليس التي جعلت علاقة بين العالم والفعل المحض (فالفعل المحض يمس دون أن يتمس؛ هنا الروح خارجية غير مكترثة، ومع هذا ترى، بينما الطبيعة لا يمكن أن تدرك شيئا في العقل رغم محاولتها تقليده). ومبدأ التطور المقابل بميكانيكية الجوهر الفرد يذكرنا بنظريات الطبيعة وخصوصا نظريات عهد النهضة الإيطالية.

هذه المذاهب كانت تراث مدارس عديدة، لكنها لم تتخذ شكل أديان، ولم تثر طوائف مختلفة . أما أدب الأوپانيشاد فسيزدهر في منطقة متوسطة بين الفلسفة والدين ؛ والتعبير الصحيح هو في نظام كشف الأسرار للمريدين . وسيكون تفكير نظرية لا نظرية للطقوس، كما كان في البراهما ناس التي

يلحق بها تلك المؤلفات حسب المجموع المدرسي ؛ سيكون تفكيرا سريا وتعليميا لا يباح إلا الخاصة، يعطى معانى جديدة لمدركات أو عادات سابقة ؛ سنكون أمام عقيدة لا فلسفة للمعرفة الصحيحة (بوذية أوجينية)، ولا فلسفة للتمييز (فايسسيكا أو سامكهيا)؛ بل هو أكثر من ذلك، هو عبارة عن شيء معادل لأسرار آسيا الداخلية ومصر، حيث قد أخذوا يبحثون عن الخلاص في الإدراك الرمزي الذي لا يمكن أن يشترك فيه إلا بعض خاصة الحكماء.

من هذا نستطيع أن ندرك أن الدين التقليدي ظل صحيحاً لدى الأرياس، لكنهم اقترحوا له تفسيراً جديداً أكثر تعمقاً . وهذا التفسير المثقل بفلسفة الآخرة يرمي إلى ما بعد هذا العالم، بينما فكرة البراهمانيين تترك العبادة في خدمة الحياة المادية .

هذا، والمفروض غالباً أن أقدم الأوپانيشاد وهما البراغدارينيا كا والشدوجيا يسبقان البوذية عهدا، وربما كانا غريبين عنها . بعكس سائر الأوپانيشاد، فربما خضعت لتأثيرها، وبعضها يرجع إلى عهد قريب . أما أهمها فقد وضع بين القرن السادس قم والقرن الثاني ب م . فهي تمر بنا من مرحلة البراهماناس إلى مرحلة الملاحم وسير الأبطال (حوالي عهد الميلاد) حيث يتأكد التوفيق بين السامكهيا واليوجا ؛ كأن هنالك معادلة بين التفكير النظري في السامكهيا والعادات العملية الخاصة باليوجا . ثم تسير بنا إلى المرحلة التي استوعبت فيها البراهمانية جميع هذه العبادات الشعبية، إذن، نحن نجد كل شيء في الأوپانيشاد حسب الأزمنة والأوساط التي وضعت فيها ؛ فحذار أن نضعها في مرتبة واحدة، برغم أن الفلسفة الدينية المحافظة تجعلها جميعها موضع احترام واحد.

أما الابتكار أو الطرافة فلا يتصف بها إلا ستة أناشيد من أقدمها عهداً، وقد كانت موضع إعجاب شوبنهور بسبب جمال تعبيراتها وما ورد فيها من فلسفة كلية ودائمة . لكن شوبنهور لم يستطع، لافتقاره إلى الأسانيد، أن يميز الهوة التي تفصل بين هذه النصوص والسوترا البوذية . ومن الخطأ في المقارنة أن نجارى أمثال ديسين، من صغار الفلاسفة، في محاولة التقريب بين الأو پانيشاد وأفكار أفلاطون وكانت ؛ فمثل هذه المقارنة لا معنى لها طالما أنها لا تستند إلى تقدير قيمة هذه النصوص تقديرا صحيحا في نظر الهند نفسها.

ولنكرَّر، أن الأوپانيشاد تؤكد تدخل ميل للخلاص الأبدي، عن طريق العقيدة، في تفسير دين له طقوسه وله سموه، ولهذا السبب أصبح للأوپانيشاد شكل الرموز . كما نضيف إلى ما تقدم، أن أهم شيء في الحل المبين هو وضع معادلة بين العالم الصغير والعالم الكبير . ولما كانت الروح الفردية تساوى البراهمان المطلق، فان البراهمان يستحق اسم أمان بكل معنى الكلمة ؛ أي أن براهمان يساوي أتمان : هذا هو الجديد، أو التجديد الحاسم. فالأستاذ يستطيع أن يكشف السر للمريد قائلا : هذا المجرد، هذا البراهمان العالمي الخالد، هذا هو أنت ؛ فهو تماثل أو اتحاد المؤمن والله .

بل أكثر من ذلك، حيث إن السماء المفهومة المدركة (وهنا نعترف بأننا اتفق لنا أن وجدنا مشابهة غير مفهومة لفلسفة أفلاطون) هي المكان الذي يقيم فيه الأموات الصالحون، فإن الكشف للفرد بأنه الله هو البرهنة له بأنه مات، وأنه اجتاز حدود الوفيات والمواليد فأصبح حرة إلى الأبد .

إن هذا معنى هندي لحكم إذا فصلت من النصوص الموجودة معها ومن الجو المحيط بها، بدت إيلية، بل سبينوزية ؛ فنحن أرقاء في التجربة

المحسوسة، ومستقلون في الأبدية . وبعدئذ ستقرر الفيدا أننا لسنا عبيدة إلا ظاهريا وبنسبة جهلنا : وهي طريقة لإدخال الحدس البوذي في الفلسفة الدينية المتطرفة .

٥- الديانات الطائفية

في النقطة التي وصلنا إليها الآن استولت البراهمانية على تراث الفيدا وضمت لنفسها عدة فلسفات، وكذلك اليوجا التي تعتبر أقل المذاهب مقاربة للفيدية . ويبدو أن البراهمانية تعلق على غرضها الأصلي أهمية أقل من ذي قبل، أخذت تفرض على نفسها عرض الطوائف المبتدعة : أي التحرر من فكرة التناسخ ؛ وأصبح لها نيرفانا خاصة بها هي البراهما نيرائم، وغرضها السمو بالفرد الذي اتخذ شخصية براهمان . ولنضف إلى ذلك أنها، أي البراهمانية، صبغت العبادات بصبغتها الخاصة، حتى لا تطغى تلك الطقوس عليها . أما الإخلاص للتقاليد الطائفية فلم يستمر إلا مقابل تضحيات دائمة .

وقد فاقت الطبقات الشعبية الصغرى والأوساط التي لم تتأثر بالهندية الأوربية إلا تأثراً ضعيفاً، الجماعات البراهمانية في تقبل تمنى مجيء المخلصين ؛ وهي الفكرة التي انتشرت في آسيا خلال نصف الألف الثاني قبل المسيح، والتي أسس عليها دين الفقراء والبسطاء كما رأينا فيما يتعلق بزرادشت. وهكذا انتشرت طقوس الدعاة والزراع في الهند الكنجية، وخصوصا في البنغال، وأدخلوا عند سكان الجبال ورعاة الأبقار البعيدين عن طقوس الكهنة أنظمة براهمانية ؛ وأريستوقراطية حربية مماثلة لتلك التي سادت لدي الجينيين والبوذيين .

لقد ظلت جميع الأمور مجهولة في العصر السابق لتاريخ العبادات

بسبب الافتقار إلى مراجع عنها، حتى جاءت البراهمانية واتخذت تلك العبادات لنفسها، وأدخلت عليها ما رأت من تطورات . وربما سادت في بادئ الأمر عبادة الوحوش التي وجد أثرها في فكرة السامسارا، باعتبار أن هنالك حياة مشتركة بين الناس والوحوش ؛ وربما سادت أيضا عبادة علامة التذكير (النجا)، إذ أن التوالد وخصب الأرض مماثلان دائماً. لكن كتابي الماهابهاراتا والرامايانا يدلان على أن دعاة الأثوار والأبقار كانوا يبجلون آلهة متخذة أمثلة عليا مثل الفازوديفا، أي الإله النور، وهو يقارب آلهة إيران، وكذلك النارايانا الذي يعد النموذج الأول للجنس البشري، أو كرشنا البطل الأسود الذي يرجع أصله غالبا إلى الدارفيدية ؛ وهو راع تحول إلى قائد عربة في مؤلفات الملاحم، ثم عاد فأصبح راعيا محبا للراعيات –كما جاء في كتب طفولة كرشنا التي وضعها المتصوفون البنغاليون – وبعدئذ بذل جهد جبار لتحويل كل ذلك إلى إبهام أو تجريد بمعرفة الشعراء الغنائين البراهانيين، فاندمجت جميع تلك العبادات المتعددة وأصبحت اثنتين مقار بتين للتوحيد، أولها دين سيفا والثاني دين فشنو، وكلاهما متصل اتصالاً كبيراً وصغيراً بالآلهة الفيدية .

ويؤخذ مما جاء في ريج فيدا أن رودرا روح شريرة تنقض على قطعان الأغنام فتبيدها، لكنها قد تحافظ عليها إذا عمل على رضاها (سيفا) ؛ فإذا تم ذلك احتفظ الإله سيفا بالمظهر المزدوج لأصله المتواضع، وهو مظهر المبيد ومظهر العطوف . وهكذا سيظل الإله سيفا راعياً (پاتى)، بينما يكون مريدوه قطيعاً (پاسو). وليس هنالك أية وحدة دينية رمزت بمثل هذه القوة للمجرد المتناقض؛ فهو يهدم وينشي في آن واحد، يرعب ويواسي في آن واحد . فباعتباره لنجا، هو مثل إله الحقول والكروم الذي يخصب، وهو في الوقت ذاته يتجسد فيه الزهد إلى أقصى حد. وهذه المرونة التي يتلاعب بها هذا

الدين في المظاهر المتناقضة، قد عبر عنها في قصة سيفا الخرافية ؛ حيث يرقص رقصات توقيعية عديدة، فيؤدي بها أنواع شتى من أمور السحر. وسيصبح سيدا (شعاراً) على مريدين عديدين، يختارون من بين أنصار الآلهة الفظة المخيفة التي كانت سائدة في جنوب الهند، كما يختارون من بين الفلاسفة أصحاب مذاهب سامكهيا أو فيدانتا .

كان فشنو الفيدى عبارة عن دخول النور في كل مكان . فهو الذي يستحق أن يتوسل إليه باعتباره سفارا؛ وهو ناشى عن امتزاج فازوديفا ونارايانا وكرشنا وكان مريدوه يعتبرون أنفسهم باجافياتا، أي متشيعين لسيد معبود وسعيد . أما العلاقة بين الإله والمؤمن فيمكن تفسيرها كالآتي : يصبح الإله قابلا للاشتراك ؛ وعلى ذلك يكون المؤمنون مجتمعين في طائفة واحدة أساسية بحكم اشتراكهم في إله واحد. والشعور الذي يتملك هؤلاء المشتركين (باكتا) هو الباكتي، أي الاتحاد في تقوي مشبعة بالثقة ؛ على أن روح الغزل البنغالية ستحول هذه العقيدة من الهدوء إلى وثبات حب. ثم سيصبح اليوجا من أنصار مذهب التأليه أوالتوحيد، فيحاول مزج الأرواح بالله . وهكذا، ستتلاقى الأديان بالفلسفات وتسير جنبا لجنب، وستوالد الأولى من الأخرى وبالعكس، أو ستتحول الأولى إلى الأخرى .

هذا الخليط المضطرب المتموج، الذي يشير إلى امتزاج الأجناس والأوساط والأزمنة في نظام العقيدة، هو المذهب الهندي . لقد طبعه البراهمة بطابعهم، وأضافوا كثيرا من العناصر الغريبة إلى العامل الآرى . وهذا التلفيق الذي بدأ بالملاحم ونحوها استمر في البورانا والتانترا . وبما أنه سار مضطرباً وعلى غير تنظيم، كان يمثل الحقيقة الهندية تمثيلا أدق وأصدق من المذهب الديني البراهمانى المجرد.

٦- العربة الكبرى

وحوالي القرن الثاني للمسيحية ظهر ضرب جديد من البوذية، ظل حتى القرن السابع يثير حركة فلسفية قوية في التاريخ الإنساني .

ولما كان هذا المذهب عربة تقود الإنسان إلى الخلاص، فقد اعتبروا أن النظام الأولى لم يوضح الحقيقة إلا توضيحاً تقريبيًّا ؛ ولذا اعتبروه عربة صغرى (هينايانا) وقابلوا به عربة كبرى (ماهايانا) ؛ وقد تم هذا التحول في شمال غرب الهند تحت التأثيرات الإيرانية واليونانية .

وفكرة « الإرهاب » القديمة ومعناها القديس الذي وصل إلى النيرفانا بالتخلص من الشهوات والجهل، قد ظهرت من جهة قليلة الاتصال بفلسفة ما وراء الطبيعة، ومن جهة أخرى قليلة الإيثار والتجرد من الغرض.

وإنه حسن جدا أن ينال الإنسان الخلاص عن طريق أهوال التناسخ، ولكن كان يجب أيضا التفكير في خلاص المخلوقات عن طريق آخر، إما بإطالة الإقامة في سامسارا، أو بتأجيل النيرفانا . فكان على مريدي التحول إلى بوذا أن يعتنفوا فكرة الإشراق، لذا نالت حالة البوزيساتفا (كائن بوذى) حظوة عظيمة . والأشخاص الذين من هذا الطراز أخذوا يتكاثرون في خيال الشعب وبحكم العقائد، فأصبحوا لا مجرد أبرار، بل مخلصين حقيقين كما كان الأمر عند الإيرانيين، وبذلك اجتمع حولهم مريدون كثيرون .

ولنا أن نذكر على سبيل المثال « أفالو –كتسفارا » الرحيم الذي اعتبره الصينيون صورة السيدة العذراء، كوانيين، وكذلك ميتريا وهو بوذا المصور المستقبلة، المأخوذ عن ميترا مع تعديله إلى ما يطابق احتياجات البوذية . وقد

كثرت البوذات في كل مكان : وكان أكثرهم احتراما هو الشبيه بالإله الشمسي وهو أميتابها، أي النور اللانهائي . ثم اخترعت الأساطير آدى بوذا، وهو بوذا الأصلي، وكذلك اخترعت الفلسفة بوذاتية، أي الجوهر العام المشترك بين البوذا العديدين.

وهكذا، أخذ بوذا يبعد شيئاً فشيئاً من الطبائع البشرية، ويشترك في تكوين أسطورة شمسية، كما ذكر لنا سينار، ومثل أعلى (كساتريا)، العاهل العام، الذي ما لبث أن تحول إلى إله مطلق واحد ومتعدد خالد ومتركز في مختلف الكائنات المتوسطة بين الله والعالم المادي .

ولسنا في حاجة إلى أن نشير إلى التناقض الذي جاء في هذا النظام، مخالفاً لجميع مبادئ البوذية الأساسية، إذ امتاز بالوجودية والجوهرية في مذهب قد أسس في الأصل على دعائم نسبية عامة، وسيجيء مهايانا فيدخل في البوذية تحت اسم جديد : الجوهر الواحد الخالد الموجود في الأو پانيشاد وفي الفيدانتا .

ولم يكن هذا هو أول مهابانا . فإن نقطة قيام العربة الكبرى موجودة في أدب پراچنا پاراميتا، وهو حكمة كاملة متعلقة بالسفسطة القديمة جداً .

لقد كانت العربة الصغيرة قد تغالت في استعمال الحجج، سواء لإفحام خصوصها، أو لتأييد عدم جوهرية العالم . أما الآن فإن الجدل يعمل تأثيره الهادم ببطء في الأفكار التي كانت البوذية الأولى تعتبرها صحيحة قائمة على أساس . إنهم اعتبروا سامسارا شيئاً فارغاً، والفيرفانا شيئا فارغا كذلك ؛ فهما لا يتقابلان بعد كشقاء أو خطأ أو خلاص أو حالة نهاية : فليس في هذه المدركات أي شيء من الصواب، وعلى ذلك فإنها كلها متساوية متعادلة .

اكتشاف غريب، وعقيدة جديدة، ونظرية ستروق لدى المادهياميكا في القرنين الثاني والثالث . ولم يعودوا بعد مكتفين بالتدليل على أن الخلاص يفترض نظرية نسبية للظواهر أو دارما ؛ بل يقولون إن كل ظاهرة ليست بظاهرة . وكذلك الاستنباط الذي يتوصل به من الأول إلى الآخر، استنادا على تفسير علامة معينة (لا كسانا)، لن يؤدي إلى نتيجة : فكل علامة هي لا علامة . والفراغ العام (سونياتا) معناه أن كل شيء لا مميزات له ولا طائل تحته (أنيميتا، أرانبهتيا).

فهل هذا تبشير بالعدم ؟ هكذا رأى خصوم هذه الفلسفة (يوجا كارا) . مثال ذلك أن ناجار چونا وآرياديقا كانا يكونان مثل پاسكال، أي من أنصار نظرية الشكاك، لكنهم كانوا في الوقت ذاته ميالين إلى عقيدة تفرض عليهم التشكك في مقدرة العقل على إدراك الحقيقة . ومع ذلك فأي دين يمكن أن يقوى بإنكار تام للمتقدات ؟ لذا تميل إلى التسليم بأن المادهياميكا كانوا منتمين إلى عقيدة تأكيدية جدا، وهي على ما نظن النسبية المطلقة .

وقد اعتبرت ظاهرية العصور الأولى سطحية جداً، فرؤى التجاوز عنها ؛ وذلك ما أثار قيام فلسفة وجودية الكائنات، أو وجودية الفراغ . وهذان الفرضان المتعلقان بما وراء الطبيعة اعتبرا عبثا في نظر مؤسس البوذية .

وهناك إلهام ثالث سائد في أقوى المدارس، وهو مذهب اليوجاسارا الذي أنجب مفكرين رفعوا المواهب الفلسفية الهندية إلى الذروة . وكلة يوجاسارا توازى الاعتراف بالإيمان ؛ وهي تشير إلى النية في اتخاذ مسلك اليوجيين . وليس الأمر بلا شك مجرد انضواء تحت لواء يوجا القديم المستديم حيث يتحقق الزهد عن طريق كبت العقل، بل يتعين تحويل زهد

يوجا إلى مذهب عقلى غير مجرد بل له حياته ؛ أي إلى حياة عقلية، لا مجردة، يحياها الإنسان حقا . فالنظام القديم الخاص بتنسيق الوظائف الحيوية يجب أن يتحول إلى طريقة يكون الغرض منها تحقيق الروح، وهي عبارة يجب أن تؤخذ بحرفيتها، فاليوجا يجب أن يهدم الوجدان التجريبي الذي استعبدته الحواس . ومن جهة أخرى، فإن هذا النظام لا يحكم في بادئ الأمر بأنه يوجد في الإنسان أشياء أخرى عدا الوظائف الحيوية المندرجة، بل هو لا يفرض وجود الروح . اللهم إلا على شكل يوجا مبرهمة . والتجديد الذي قام به اليوجاسارا هوأنهم وضعوا نظاما دقيقا للوظائف الحيوية المسيطر عليها سيطرة تامة لرفعها إلى مستوى الروحية الخالصة، فأعلى عمليات اليوجا القديمة، أي التأمل وجمع الحواس والفكر (ديانا، سماوى)، ستؤدي إلى تمرينات تركيز تشتد باستمرار ؛ عمليات ليست سلبية، بل إيجابية، ليست هادمة للتفكير، بل جالبة له. وقد فتح الطريق أمام مثالية مطلقة إنشائية قد نجد فكرة عنها في مثالية « فخته »، وإن كانت مثالية «نوفاليس » تعطينا فكرة تقريبية غير كاملة عنها؛ إذ أن الهند لا تفصل أبدأ الفكرة عن العمل، فهنالك الأفكار عبارة عن سحر .

فإذا نظرنا إلى البوذية باعتبارها تجربة فلسفية عظمى، يتضح لنا أنها بدأت بموقف يشبه موقف دافيد هيوم، ولم تصل إلى موقف بركلى إلا بعد مضي سبعة قرون . ولسنا نجهل خطر المقارنات ؛ لكننا نعلم أن المذاهب لا يجد أحدها مكانه بالنسبة للآخر – أي أنها لا تفهم – إلا عن طريق المقارنات . فنظرية « فيجنانافادين »، أو نظرية « فيجنايتها ترا ». (لايوجد إلا أفكار)، توافق في إبهامها المثل المأثور « الموجود إما مدرك وإما مدرك، أما التطور التالي، الذي جاء عن طريق مذهب ويوجا كارا، فإن المقارنة تصبح

فيه مباشرة، لا عكسية، بين المغامرة الأوربية والمحاولة الهندية : فوجهة نظر «فخته» أو « شبلنج » تعقب وجهة نظر بركلى، وسنجد سمات مشتركة بين مذهب كَنت النقدي وبين علماء نقد المعرفة الكبار في القرن السابع.

بزغ المذهب المثالي في وسط القرن الخامس في فلسفة « أسانجا » وأخيه « فازو بندو». وكان هذا الأخير قد وضع جزءاً كبيراً وقيماً من العربة الصغرى (آبيدارما كوسا)، لكنه تحول بعدئذ إلى العربية الكبرى تحت تأثير أسانجا، وأخذ يكتب مؤلفات عدة يبرهن فيها على وجهة نظر بركلى (فيجنايتى اترا). أما المثالية على طريقة « خنه » – ونعتذر عن هذه التعبيرات – فقد استعرضها بقوة جديرة بالإعجاب أخوه مؤلف ماهيانا سوترا لامكارا . ونظرية مادهياميكا الخاصة بالفراغ العام لم تترك نهائياً . بل اتخذت أساساً لنظرية أنا ولا أنا، ثم كان بعدها الجدل في وضع سلسلة تدريجية من الخطط أو العوالم التي تدرجت في المجهود التصوفي .

إن جميع هذه العمليات الأزلية، باعتبار أنها تتم فيما وراء النظام العادي والمحس الروح التجريبية صانعة الطبيعة، تؤيد نشاط الأيافيجنانا، وهو المقل الباطن الذي لا يدرك والذي لا يعتبر جوهرة روحيا . ألا يستدل من ذلك على أن فكرة البوذي ساتقا، وإن لم تكن مشوبة بالفردية تعد دعامة لأفكار فردية ضعيفة ؟ فهذه الأفكار تعيش في تلك، لكن تلك تركزها وتحصل منها على قوى عجيبة لخير الخلاص العام ورحمة بالجميع . فبوذا لا يتجسم فيه القانون فحسب (مثل دارماكايا أي جسم القانون)، بل يصبح قابلا للاشتراك، ويخلق جاذبية مشتركة (مثل سامبوجاكايا أي جسد تمتع مشترك) ؛ وهو فنان في ضرب من السحر والتخييل (مثل نيرمانا كايا) . هو يخلق تخيل الحقيقة وطريق الروح في آن واحد، ويختلف عن الإله بتوليه وظائف إلهية :

صانع ومخلص .

وقد خرج من المدرسة المثالية فرع ازدهر في نظرية المعرفة وفي المنطق . وأهم العوامل التي أدت إلى يقظة الاهتمام بصناعة التدليل هي تأويل البراهمة، وتفكير رجال النحو، وجدل السوفسطائيين، وتشكك المادهياميكا . وأخيرا، كان من نصيب « ماهايانا » إقامة منطق لا يقل إدراكا لأغراضه ووسائله عن منطق أرسطو . وقد وضعه ديجنانا في النصف الثاني من القرن الخامس، وشرحه دار ما كبرتي في القرن السابع . ولا يهتم هذا المنطق، خلافا لمنطق أرسطو، بالتصورات العامة ؛ كما أنه، خلاق للطريقة التجريبية الخاصة بالمنطق الذي وضعه نيايا، لا يهتم بتفسير العلامات (كما هو الأمر عند جون ستيوارت ميل) بل كل همه الأفكار.

وهنالك ارتباط طبيعى (سفابها قايراتيباندا) بين العقل المقنع (سادهانا)، وبين الاستنباط المدلَّل عليه (سادهيا) . وخير من درس هذا الموضوع الأستاذ شير باتسكي ؛ فقد درس هذه النظرية درسا عميقاً، فاتضح له أن المطالب المرتبطة بالتفكير الإنساني عامة هي وحدها التي تستطيع تأسيس علاقات عامة ضروية ؛ وذلك يطابق ما سيشير إليه « كنت » فيما يسميه أحكاماً تركيبية أولية.

وأخيراً، لم نستطع أن نقدم هنا إلا بيانات موجزة عن نصيب البوذية الأكبر في الفكر الفلسفي الهندي . فقد نشأت الفلسفة الهندية عن التفكير البوذى، كما أن الفلسفة الغربية الحديثة، قد بدأت من عهد الإصلاح . ومنذ القرن الثاني شرع المحافظون في وضع « سوترا » أرادوا بها تحديد المذهب وتوضيح تعليم المذاهب القديمة (دارسانا)، رغبة منهم في الدفاع عن

أنفسهم من البوذية . وفيما عدا بلاد نيپال وسيلان أخرجت البوذية من بلاد الهند نفسها على أثر الغزو الإسلامي، ولكنها امتدت إلى التبت والسند (آسيا الوسطى)، والمغول والصين، وبرمانيا والهند الصينية وجاوا وسومطرة، واليابان ؛ وبذلك حققت تجانساً كبيراً جداً في ثلثي القارة الآسيوية.

٧- العصور الوسطى والحديثة

أصبح الفكر الهندي احتكار الطائفة البراهمة بعد حذف أهم ابتداع ؛ ولكن الهندوسية حلت محل البراهانية القديمة كما هو معروف . وقد اتسقت أكثر المذاهب مع المذهب المؤله نظرة إلى توزع العقائد بين ديانتى سيفا وفيشنو ؛ ومنذ ذاك التاريخ أصبحت المسائل الهندية توضع في صيغ مقاربة لتلك التي كانت توضع بها مسائل الغرب المسيحي : هل ننجو بأعمالنا أو برحمة إلهية ؟ ثم جاء أثر الإسلام وقوى هذا التشابه . ومع ذلك فقد كانت الروح المشتركة تمقت هجر الوثنية ديناً، ومجر مذهب الحلول من الوجهة الميتافيزيقية.

وقد قامت مذاهب واضحة على أساس الأوپانيشاد، ولكن كان ينقصها التناسق، وكان بعضها يقترب وبعضها يتعد من الطرفين، وهما : الواحدية الفيدانتية والثنوية السامكهية . ورجع النفوذ الذي بلغته الفيدانتا لدى المحافظين في الدين إلى الأصل الذي استقته من الأوپانيشاد، وإلى الإلهام الذي وجدته بالرغم منها في التأثير البوذي . ومن السهل علينا أن نحدد مركز الأوهام في الأمور الحسية، أو مركز الحقيقة في براهان – أتمان، أي الجوهر الأوحد . وعن هذا المذهب استطاع « سانكارا » معاصر شرلمان أن يسيطر على النفوس بقوة لا نظير لها . إلا أن براهما سوترا، الذي كان هو أشهر

شارحيها ومؤوليها، ستصبح بعدئذ موضع شروح أخرى تميل إلى الثنوية الخفيفة ميلا كبيرا أو صغيرة حسب الظروف .

فمنذ ذاك التاريخ أصبحت الروح الفلسفية غير موجودة إلا لدى المؤولين، أما الإلهام المبتكر الطريف فقد نضب معينه . وجاء التانترا فأخذوا يستخدمون الطقوس القديمة والسحر الأولى، مضيفين إليهما تقاليد اليوجيين ومجهود التحقيق الروحي الذي بشر به البوذيون (سادهانا).

وقد ظهر دائماً في ذلك العصور عدد كبير من كبار المتصوفين، أمثال : كيتانيا وناناك، وكبير وغيرهم حتى يومنا هذا ؛ ولكن منذ القرن السادس عشر، احتل الغربيون الهند فأوشكت أن تفقد روحها باتصالها بالمسيحية، فضلا عن اتصالها بالعلوم الحديثة، وبمذهب الاستعمار الأوربي المادي، ولكن هذه الروح أخذت تدافع عن نفسها متدرعة بجينية غاندى وشعر طاغور الغنائي ؛ وقد دخلت عليها تغييرات فتحولت إلى وطنية واردة من الخارج عن طريق توحيد البلاد توحيداً أشد أثراً من أي عصر سابق؛ وإلى جانب ذلك أعيدت إلى الهند روحها بفضل على الغربيين أنفسهم، وذلك بوساطة الطرق التاريخية واللغوية . مثال ذلك أن بورنوف وسلمان ليفي قد ردوا إلى تلك الروح معنى الجهد البوذي.

٨- العلم الهندي

للتوسع الذي اتخذه الفكر الفلسفي في الهند أهمية كبرى ؛ لكن انتشار التفكير النظري الهندي في العالم قد اقتصر تقريباً على إحدى طوائفه وفرقه . على أن نصيب هذا الفكر في الحضارات الحديثة يبدو قليلاً بالنسبة إلى ثقافات أقل منه فلسفة، كثقافة ما بين النهرين أو ثقافة مصر .

ففي ميدان العلوم أخذت الهند أكثر مما أعطت . وبديهى أن من يأخذ يقبل عن طيب خاطر ما يعطى إليه كما هو، ولا يحاول إعادة بنائه والمودة إلى مبادئه، وكان من ذلك أنها لم تفهم الأسس النظرية فهماً كافياً .

فاليونان قد استخلصت الهندسة والحساب من تراث مصر العلى المكتوب في المساحة أو البناء . أما الهند التي فكرت في الرياضيات بعد ألف سنة من تاليس وآلاف السنين من البابليين، فإنها أظهرت ضعفاً حدا بها إلى قبول العلوم بشكلها الحالي دون نقدها، لأنها كانت فوق مستواها . وفضلا عن هذا، فلما كان ينقصها المران الكافي للبحث عن أحوال المركب في البسيط، كما كانت أكثر ميلاً إلى مواجهة العناصر بالنسبة إلى المجموعات، لم تطبق الرياضيات إلا في فن المعمار وفي الفلك، كما أنها لم تهتم بالكيميا إلا باعتبارها طريقاً للطب.

فالسولفاسوترا لمؤلفها أپاستامبا كتاب في الهندسة العملية المطبقة على تشييد الهياكل، ومن المجازفة أن نعتبره سابقا للقرن الثاني ق م. وفيه نجد طريقة بناء الزوايا القوائم والمربعات والمستطيلات، وذكر قضية فيثاغورث الرياضية . أما على الفلك الذي يحويه كتاب سيدانتا فلا يرجع إلى أكثر من القرن الخامس بم، بل على الأحرى إلى السادس إذا كان من مؤلفات أريابهاتا الذي ولد عام ٤٧٦ .

وهذا المؤلف الذي يعتبر أن الفلك القائم على نظرية الدائرة التي وسطها على محيط دائرة كبرى وهي نظرية هندية، قد جعل قيمة لحرف T في الهندسة، ووضع قاعدة لحل المعادلات البسيطة غير المعينة . ويؤخذ مما قال سان جو بتا أن السيدانتا يمثل طرق فلكية أجنبية أدخلت إلى الهند قبل

عصر أربابها : ومثال ذلك أن كتاب روما كاس أدخل إليها الفلك الإغريقي، وكتاب پوليساس أدخل الفلك البابلي، وهذا المؤلف الأخير قد وضعه فاراها مهيرا حوالي عام ٥٥٠ ب م ؛ ونجد جدولا للجيوب وقاعدتين من قواعد حساب المثلثات، كما نلمس فيه أثر بولس الإسكندرى، وأثر بطليموس أيضا عن طريق غير مباشر. وفي كتاب سورياس يسيطر أثر العبادات الشمسية مدركة على الطريقة الإيرانية الإغريقية : فقيه يتقدم الدين على الفلك في المنزلة والمرتبة.

لكن براهما جوبتا الذي ولد عام ٥٩٨ ب م عارض أولاً أربابهاتا، ثم عاد فأتم عمله في كتاب كهاندا كهيادياكا (٦٦٥ ب م) . والفلك الموضوع على طريقة براهما جوبتا سينتقل إلى طلاب العلم العرب بواساطة كانكاه في عصر المنصور (٧٥٤ — ٧٧٥ب م) قبل أن يعرفوا شيئا عن بطليموس[٢٩] .

و بالإجمال، نستطيع أن نستنتج أن الفلك الهندي قد أخذ عن هذه المذاهب الكلدانية، لكنه لم يأخذ التراث العلمي البابلي، وأن التأثير اليوناني المتوالي أو المتعدد النواحي هو الذي أثر فيه . ولنضف إلى ذلك أثر الصين الذي ظهر قبل القرنين السادس والسابع، حين وقعت الاتصالات المستمرة بين البلدين، وهو أثر أقل مباشرة من أثر الصين نفسها في الفلك الفارسي المصطبغ بصبغتها[٣٠] .

([٢٩]) ب . س . سان جوپتا، كهاندا كهيادا كا، كلكتا عام ١٩٣٤ م.

([٣٠]) إن منطقة بروج المقر الإيرانية في مذهب أو نظام ال « سيو أبيل رى، مشوها، ويقول الأستاذ : " رينيه بيرتيلو " في سلسلة مقالات نشرت في مجلة ما وراء الطبيعة والأخلاق (١٩٣٤) إن الفلسفة الهندية تعتبر صدى للعلوم الكلدانية . وحقيقة، إن على حياة الكواكب انتقل من يا بل إلى الهند والصين على السواء، ولكن يبدو لنا أن أثره في الهند كان محدوداً نوعا ما . ونجد هذا الأثر في

كذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة في الهند، فإنها كالفلك لا تفهم مستقلة عما ذهب إليه الغرب في علم الطبيعة . وهي تبدأ بخطتين مختلفتين : نظرية ثلاثة أحوال المادة، ونظرية العناصر الأربعة أو الخمسة . وقد جاءت السامكهيا القديمة فحاولت دون سواها التوفيق بين هذين الإدراكين وجعلهما طريقة أو مذهباً واحداً .

والجونا الثلاثة. أي حالات المادة غير الروحية، قد أشرنا إليها، وأسميناها الضوء والحركة والظلام، وهي تعابير لا تدل تماما على المدلول العام الذي يقصده الهنود من كلمات : ساتقا وراجاس وتاماس. ولكن مما لاشك فيه أن هذه التعابير أو المصطلحات نجد نموذجا سابقا لها في الثلاثي المعروف : سماء وجو وأرض، التي نجدها في الأو بانيشاد القديمة، وفي اليونان العريقة في القدم، بل وفي الثالوث الأشورى الأقدم : سن إله السماء، إيئا إله الماء، إنليل إله الأرض. وكلاهما : هذا التثليث وذاك الثالوث كانا قابلين للتفسير باعتبارها نظرية العناصر : النار، والماء، والتراب .

وإذا كان عدد الجونا ينتهى برق ثلاثة، فإن عدد العناصر قابل للتوسع ؛ فهي أربعة في الأوبانيشاد التالية كما كان الأمر في نظر أمبيدوكل . فالهواء أو الريح يأخذ بدل الماء (المطر سابق، والبحر لاحقاً) دور المنطقة المتوسطة بين السماء والأرض . ثم تصبح تلك العناصر خمسة بعدئذ في الملاحم، كما

بعض المؤلفات الفلكيه بشكل واسع، وبخاصة في نظرية اليورانا عن العصور الكونية (كاليا) . لكن فكرة القانون الطبيعي، التي يعتقد هذا الأستاذ وجودها عند الكلدانيين، ظلت لا يكترث أصحابها بالتفكير الفلسفي الهندي الذي يرمي، كالفن الهدى، إلى تجاوز حدود الطبيعة، بل إلى تكوين مرحلة بعد الطبيعة (بارافيزيقا) . أظن أن حرف «س» اختصار لكلمة « سوترا » تلحق بكل من هذه الكلمات الثلاث . (المترجم)

نرى في مؤلفات أرسطو، إذ يضاف إليها الأثير (أكاسا)، وهو وسط مذبذب يوجد فيه جميع الأجسام[٣١] ومع ذلك، فمن أجل الاحتفاظ بالجونا والعناصر معاً رؤى التغاضي عن تأويلها باعتبارها نار وترابا وتعبيرا وسطا، وأعطيت معنى أكثر تجريدا، وقابلا للتطبيق على الوجود الطبيعي بأسره .

وهكذا، أصبحت ساتقا تدل على الضوء والخفة أكثر من دلالتها على النار، وأصبح معناها مجردة لكنه أساسي، أي أنه يشير إلى الشيء الأصلي في الكائن (سات)؛ وتاماس أصبح يدل على عكس هذا المعنى، أي على الثقل والظلمات والركود؛ وراجاش صار يدل على الوسط، أي على حالة الامتزاج أو الاتصال، على الحركة والنشاط نحوما هو أحسن أو ما هو أسوأ، مثل الشجاعة عند أفلاطون بين العقل (نوس) والشهوة .

ومن الضروري الإشارة إلى هذا التشابه إذا أريد معرفة تطبيق الشرح الخاص بالصفات الثلاث على الروح التجريبية (ماناس السنسكريتية ومانس اللاتينية)، وهي جزء لا يتجزأ من الطبيعة .

هذا، ونظرية الجوهر الفرد الهندية تعبر عن فكرة متوسطة بين الجونا والعنصر، وهي لا تستعبد العنصر، إذ يوجد عند الفايسيسيكاس تعابير خاصة بالنار والتراب إلخ. لكن هذه النظرية تستبعد الجونا، إذ أن السامكهيا ليس من أنصار النظرية الفردية، كما أن أنصار النظرية الفردية يجهلون الجونا . والذي نسميه جوهر فردا هنديا هو الآنو، بل هو أكثر من ذلك البارامانو، أي النهاية الصغرى الممكن إدراكها والتي تتصور عن طريق المشابهة مع النهاية

---

(٣١) "ج بريزيلوسسكي" الأثر الإيراني في اليونان والهند، مجلة جامعة بروكسل فبراير – أبريل سنة ١٩٣٢ ص ٢٨٧ – ٢٨٨.

الصغرى لما يمكن الشعور به ؛ فهو ليس غير قابل للتجزئة، بل هو مقارب للأيلاكستون الأبيقورية . وهذا الجسر الصغير له عدة اتجاهات : فوق وتحت، ويمين ويسار، وأمام وخلف ؛ ستة اتجاهات يتجه منها إلى ستة أجسام صغيرة جدا مثله قابلة التجمع معه، وهكذا تكون البارامانو (الذرات الصغيرة جداً) الآنو (الذرة)؛ ويتكون من جملة من الأنو جسم (بيندا)، حسب النسب العددية .

إن هذه الطبيعة ليست أكثر عددية من مذهب الجوهر الفرد الإغريقي، لكنها لا تقل عنه أيضا، فكما أن الأجسام الصغيرة جدا عند أبيقور وعند ديمكويت تسمى اسكياتا، كذلك الأنو تعتبر مجموعات من الدارما ؛ وهذا هو السبب الذي من أجله يمكن الالتجاء إلى الجواهر الفردية نفسها في عدة مذاهب واردة في العربة الصغيرة، بأن جوهرية المادة مستبعدة بحكم المبدأ .

نحن إذن أمام ضرب من مذهب الجوهر الفرد، نسبي لامطلق ؛ لكن بعض الفلسفات يطبقه على الأزمنة، مثل البوذية كانا، أي لحظات متوالية غير مستمرة وليس لها ديمومة، وبعضها يطبقه على الفراغ مثل الجينية (براديسا) الحاوى الأصغر وهو مكان يمكن وضع (آنو واحد فيه). أما الفايسيسكا فيدل على المقابلة بين الأعظم (الأمان) والأصغر(آنو أوماناس مثلا)، وذلك مثل فكرة الكبير، والصغير عند اليونانيين (٣٢).

---

(٣٢) ماسون أورسيل : المجلة الفلسفية عام ١٩٢٦م ص ٣٤٢ ؛ وأرشيف تاريخ الفلسفة، برلين ج ٤٠ العدد الأول، فكرة الزمان الذرية .

وفيما يتعلق بالصلات بين نظريات الجوهر الفرد في اليونان والهند والإسلام، انظر بنيس : مساهمة في النظريات الذرية في الإسلام، برلين عام ١٩٣٩م . ونظرية الجوهر الفرد الهندية ليست أحدث من اليونانية في أصولها ؛ أما الإسلامية فقد جاءت متأخرة، ولذلك تأثرت بسابقتيها .

ولا بأس من الإشارة إلى المذهب المادي الهندي إذا تحدثنا عن الطبيعة . فهذا المذهب عبارة عن مذهب في نقد المعرفة والأخلاق بني على الحس، وهذا المذهب أيضاً لا يرضى التسليم بأية روحية، سواء أكانت تلك الروحية كائنة أو قادرة على التكون . ولا وجود لإدراك المادة في هذا المذهب، أو إن هذا الإدراك هو مجرد التسليم بوجود أربعة عناصر لا غير، هي العناصر المحسوسة، أي التراب والهواء والنار والماء . وكان أنصار هذا المذهب داعرين أو منكرين (ناستيكا)، ولم يكونوا طبيعيين.

أما لقب الطبيعيين فسيكون مقصوراً على أصحاب النظريات من مؤلفي البراكريتي، على ما جاء في السامكهايا، وبخاصة أولئك الذين وضعوا الملاحم أو « البورانا » ولكنهم قصروا جهدهم على وضع أساطير كونية وقصص خيالية وروائية عن التطور الطبيعي والإنساني، وقد وضعوا مؤلفاتهم على أوزان شعرية منظمة ذات قوة تزيد وتنقص بين الكمال والانحطاط، حسب كائنات روحية تتوسط بين الله والعالم أو «كاليا » تتفاوت في القوة والسرعة .

وهكذا لم تكن الطبيعة عندهم علماً ميكانيكياً، بل معرفة أساسها الوحي، وكان شكلها برغم عدم مطابقته للعقل له شبيه عند اليونان بتلك الديناميكية التي تم توقيعاتها توالي السنوات الكبرى أو آلام العودة الأبدية في الفلسفة الرواقية . ويبدو لنا أن كلا التقليدين يرجع أصله إلى الكلدان .

وقد أدى الزهد والطب بالهندوسيين إلى وضع علم الأحياء، وهذا العلم يشمل حيوية روحية وترتيبا للمراكز المنظمة للوتيس . وتتم الوظائف بنفثات،

ولا ينبغي أن ننسى مدى الشبه بين المذهب الأبيقوري، ومذهب إحدى الطوائف أو الفرق الهندية القديمة ؛ سواء من وجهة على الطبيعة، أو من وجهة الأخلاق التشاؤمية .

وهي دورة هوائية في الجسم ؛ ومبدأ هذه النظرية يشبه نظرية النفثة في العالم اليوناني، ونظرية الأرواح الحيوانية التي كانت سائدة حتى القرن السابع عشر . ولكن الأمر الذي لم يعرف تماما هو أنه كان هنالك نظام للنفثات يشبه اليوجا، وقد عمل به في المنطقة الشرقية من البحر الأبيض المتوسط منذ عهد « ديادوك » أسقف أيبيريا في القرن الخامس حتى عهد النساك المبتدعين في القرن الرابع عشر.

وكما أن اليوجيين ينظفون روحهم بالفراغ لكي يسطع فيها الإشراق الإلهي، دون أن يحول بينهما أي حائل ذاتى، كذلك قال متي (إصحاح ٥: ٨٨) : « طوبى الأتقياء القلوب لأنهم سيرون الله » . نلاحظ أيضا أن اليوجين لم يزعموا كما زعم البوذيون، أنهم يطفئون النفثة الحيوية عن طريق النيرفان، ومن جهة أخرى قال القديس بولس (إصحاح ١ :٥، ١٩) : «إياكم أن تطفئوا الروح»[٣٣].

وهذه المقاربات أو التقريبات، التي لا تريد التغالي فيها، تدل على أن أشد الأنظمة المتوطنة في الهند لم تكن هندية بكل معنى الكلمة ولم تكن خالية من أي تأثير أجنبي، بعكس مراتب الأوساط (كا كرا) فهي هندية قبل كل شيء .

والجزء الوحيد المبتكر في هذا العلم [الأحياء] هو الأبحاث والأعمال النفسية والخاصة بعلم وظائف الأعضاء . فالمقابلة بين الروح والجسد، التي أخذتها عن بلاد أور با العصور السابقة منذ القدم، والتي ضاعفها المذهب

---

(٣٣) إرينيه هاوسهير المسيحي : طريقة التأمل عند الهيزيكاستين [فرقة من نساك المسيحيين الشرقيين بيزانطا] ؛ مجلة المسيحيات الشرقية ج ٩ القسم الثاني، عدد ٣٦ يونية ويولية عام ١٩٧٢، روما.

العقلي الديكارتي، قد حجبت طويلا عن العلوم الأوربية وحدة الكائن الحي وأهمية الوقائع النفسية التي يدركها الوجدان، وكذلك الاستمرار بين الروح الحية والنفس المدركة . فالهند لم تقابل أبدا بين جوهرين باعتبارهما متخالفين في الفردية الإنسانية، اللهم إلا عند الفايسكيين والجينيين ؛ فهي [الهند) تجعل العقلي مكملا للحيوي، وتؤكد تأثير العقلي على جميع الوظائف حتى أدناها ؛ وعلى ذلك فإنها تستند على ادعاء، قد يبدو مخيفا في رأينا نحن معشر الغربيين المصريين، وهو أن الروح إذا لم توهب فيمكن أن تصنع نفسها بنفسها، فإذا ما سارت في طريق التكون أمكن أن تخدم أغراضا أخرى، فضلا عن غرض المعرفة، فهي إذن ذات فاعلية من ذاتها .

يستخلص مما تقدم أننا نصبح غير قادرين على الميل للعبقرية الهندية كلما ابتعدنا عن مذهبنا القديم، وأننا بامتناعنا عن جعل الروح خاضعة للعقل – وهو معبود الإغريق أو مثلهم الأعلى – نميل إلى مذاهب الوجدانيين أو الحدسيين . فليس شوبنهور ونيتشة وحدهما اللذان مهدا لنا السبيل لفهم الطرق الهندية ؛ بل، إن أمثال بيرجسون وپروست وفرويد، قد ساعدونا على ذلك دون أن يعرفوا ودون أن يريدوا، على خلاف الألمانيين السابقين اللذين أرادا ذلك !

إننا إذا تركنا للصوفيين الإليين [الثيوصوفيين les theosophes] والمتخصصين في العلوم الخفية، أمر الاهتمام وحدهم بالطرق المشار إليها، كان ذلك حكما مبتسراً ذاتياً . إلا أن غريزة أولئك العلماء قد تستند إلى أساس عندما تجعلهم يشعرون، شعوراً مبهماً قوياً في آن واحد، بأن الهند تستطيع أن تعلمنا كثيرة في هذه المواد ولو كانت الوقائع مختفية وراء نظريات تعسفية . إنه ليس من المعقول أن تكون تقاليد اليوجا، التي استمرت معمولاً

بها آلافاً من السنين، كلها هباء وخطلاً، مع أن لها نتائجها في الفنون العقلية وفي فن مداواة الأمراض، وعلى ذلك فإنها تشمل في ضمن الأشياء المشوشة والخرافات، ملاحظات وتنبؤات صحيحة .

وفي تلك المعارف، التي تبلبل أفكارنا، حذار أن نضرب صفحاً عن تلك النهائية وتلك الحيوية اللتين تجملان تلك المعارف متعارضة مع علمنا . ولا ننسى أولاً أن فلسفتنا المدرسية الدينية لم تكن أقل حيوية ولا أقل نهائية . أما تعارض العقلية، أو على الأحرى تعارض المبادى بين الغرب والشرق، فإنها لا ترجع إلا لمصر جاليلو . ولنسل أيضا بأن أي موقف مخالف لطريقتنا الميكانيكية، التي لا نرى هنا إلى الدفاع عنها، قد يجعل الملاحظين أكثر حساسية بعض مظاهر الحقيقة .

ومن الأمور المعترف بها أن جميع علماء أوربا في علم الأحياء كانوا أقل ميلا من « بوز Bose » لمواجهة الحياة النباتية من الناحية الذي اتخذها ونجح فيها نجاحا باهرة . وعلى كل، فمن المؤكد أن للهند نظاماً فنياً وطنياً ألقي النور على العلوم الغربية، ألا وهو النظرية السنسكريتية النحوية التي وضعت موضع الاعتبار العظيم لدى علماء فقه اللغات .

٩- الابتكار النظري الهندي

فيما عدا ما تحويه الفلسفات والعلوم وشبه العلوم الهندية، نجد تحليل الثقافة الهندية يكشف فيها شكلا من أشكال النظر العقلي، مختلف نوعا عن سائر العقليات الإنسانية، وقد ساعد أكثر من العزلة الجغرافية والمساوئ التاريخية، على جعل هذه الثقافة منفصلة مستقلة عن سائر ثقافات العالم الواسع الأرجاء.

وربما كان هذا غير ملحوظ ؛ إذ أن الهند قد اتسع نطاقها في مساحة تمتد من مدغشقر إلى جزر بورنيو، ومن بلاد الصغد إلى اليابان . لكن البوذية، وهي أهم ما قدمته الهند للعالم لم تنتشر إلا في جزئها الأقل وطنية والأكثر عالمية ؛ فهذا الجزء ظل بعيدا عن الدين وعن القانون وعن العادات وعن المجتمع البراهمانى أو الهندوسي. بل على نقيض ذلك، ظل هذا المذهب البراهماني، هذا المذهب الهندوسى، حوادث محلية ترتب عليها اتجاه فكري مجرد جدا، حتى لا يمكن أن يكون قابلا للانتقال إلى شعوب منحطة مثل شعوب المستعمرات، اتجاه وحيد في بابه، مما حال دون انتقاله إلى حضارات كثيرة التطور مثل حضارات الشرق الأقصى . والواقع أن الصين قد تقبل طواعية، بل باهتمام، ما جاءت به البوذية، لكنها لم تقبل أيا من الأوضاع الخاصة بالبراهمانية أو الهندوسية . ويجب أن نعود الآن أيضا إلى أمرين عظيمي الأهمية في الفكرة الهندية ؛ وهما الاعتقاد بالتناسخ، وسيطرة الطبقة البراهمانية .

لم يكن الهندوس وحدهم بين الناس هم الذين سلموا بأن الأرواح يمكن أن تنتقل من جسم إلى آخر . ذلك بأنه لدى الشعوب الفطرية التي شاطرتهم هذا الاعتقاد، نجد التناسخ في نظرية العودة للحياة بعد موت حقيقي أو ظاهري، وهي خاصة بأنصار فيثاغورس الذين يعتبرون مشابهين تماما للبوذيين، والذين كانوا يصبون إلى الخلاص من التناسخ .

لكن الواقع أن السامسارا لا يمكن أن ينزل بها إلى درك هذه النظرية . فهى تقوم على اعتقاد ضعيف جدا في انتقال الروح من هذا الجسم إلى ذاك، حتى إن البوذيين ينكرون وجود الروح . فالمظهر الهندي للتناسخ هو نظرية «كارمان » التي تفسر المصير المستقبل بنتائج النشاط السابق، وهكذا إلى

ما لا نهاية له . إنها حيوات متصل بعضها ببعض، تتخللها آلام الوجود الفردي، مظاهر علنية شعبية خاصة بهذا المبدأ : لا توجد أعمال لأنها تنفد مع الزمن، وتجدد وتتوالد بالتدريج حسب الجهل أو الشهوات . وبديهى أن ذلك لا يبدو واضحا في المذهب الجوهرى (le substantialisme) الحافظ، بدرجة وضوحه في البوذية ؛ ومع هذا فإن الجواهر ذات قوى فعالة مطابقة، أما الظواهر فإن قوتها الفعالة نسبية أو ظاهرية .

والفلسفة هناك ليست علماً بالكون لا يستند إلى الوحي، كما هي عند اليونان، بل هي Activisme

ولقد وجد في العالم عدد كبير من الفلسفات الأخرى؛ ولكن فلسفة البراهمانيين تمتاز عن جميعها بأنها ليست فلسفة الحقيقة، بل فلسفة الطرق الفنية . فمصير الحضارة الهندية سيقرر حين يستعاض عن الراتا الشيدية، وهي صورة ثانية من الآشا الإيرانية، بدارما أقدم المذاهب البرهانية .

إننا لسنا أمام نظام قائم في كيان الكائن نفسه، بل أمام تعديل لعمله من شأنه أن يضمن للأمور استقراراً نسبياً، وهكذا نصل إلى نتيجة تجعل البراهمانا شيئا جديدة بالنسبة إلى الريج فيدا . فالدارما سيكون معناه الوجود، لكنه يعني قبل كل شيء القانون العملى والواجب والحق، هو التزام الطائفة، وكل فرد منها معين بالأمر الذي يجب عليه (سفاد هارما).

وهنا أمر خاص بالبوذية وحدها، إذ أنها تأخذ مكانها الطبيعي في دائرة القيم الهندية : فالدارما الخاصة بها هي قانون عملى مثل دارما الطوائف الأخرى . وعلينا أن نلاحظ أحوال البراهان ؛ لنرى كيف، وإلى أي حد وضعوا ثقافة، بل وعقلية، مطابقة لتصورهم وإدراكهم . إنهم، رغبة منهم في إقامة

نظام اجتماعى ملائم للآريين، ورغبة في المحافظة عليه، جعلوا من طقوسهم حاجزاً بين الإنسان والأشياء . ولم يكن من الضروري العمل على كشف الشيء المقرر، بل كان من الضروري معرفة الأنظمة التي تخضع لها الطبيعة معرفة تامة حاسمة .

فسواء فيما يتعلق بالقانون أو الفن أو التفكير، نرى أن كل حضارة ناشئة عن البرامانية، أو موضوعة تحت رعايتها، لا يمكن أن تشك في أن العادل والجميل والحقيقي تتبع قواعد وضعت وضعاً أولياً ولها سلطانها الديني القانوني .

ولم تكن تلك القواعد (برامانا) شروطاً أساسية للأشياء أو الحوادث، بل كانت قوانين للعمل ؛ واعتبرت أيضاً قوانين للوجود، دون أن تضعف الثقة بها بسبب التجارب التي تكذبها . ولا ندهش إذا علمنا أن كل صناعة يجب أن تخضع لتعاليم خاصة، ولكن الغريب هو أن الفكرة الصحيحة تحدد بناء على هذه التعاليم، لا بناء على موضوعيتها .

إن هذا هو الاتجاه الطريف الأصيل للتفكير الهندي ؛ إنه لا يسلم بصحة شيء إلا إذا كانت العملية العقلية مستقيمة، ومعنى هذا أن القياس الخاص بالحقيقة من الوجهة الفنية (لا من الوجهة العملية كما نفهمها حديثاً) لا يتوصل إليه بالتجربة أو الموافقة المشتركة، ولا بالعقل باعتباره وظيفة للموضوعي والحقيقي ؛ وبالتفكير في ذلك يبين لنا أنه منطقي جدة، إذ لا يوجد أي كائن إلا نتيجة لصنع .لكننا نشارف الآن أعماقا ليس من المستطاع الاتصال بها، من عقلية كونها نظرية طويلة متوارثة بعيدة الغور .

ولا يمكننا فهم الهند إلا إذا حددنا مركزها ؛ بالنسبة للإنسانية الفطرية،

وإلى الحضارات العديدة العريقة في القدم . فقد وجد كما لا يزال يوجد، هند بربرية يحاول مجهود داخلى السيطرة عليها . وربما أمكن لنا يوما ما التدليل على أن بعض عبادات اليوجين، أو فكرة التناسخ نفسها، قد دخلت بوساطة قبائل فطرية في ثقافتها، إلى درجة تجعلها دون ثقافة الكلدان والهنود الإيرانيين أو أهالي السند.

وينبغي أن نشير هنا بإيجاز إلى عاملين نهتدي بهما : العامل الدرافيدى، والعامل الآسيوي الجنوبي.

فقد غزا الآريون حوض نهر الكانج حين كانت تسكنه عناصر من الجنس الأسود، شبيهة بلا شك بالدرايديين الحاليين المتوطنين شبه جزيرة داكان ؛ وكان غزوهم للهضبة الجنوبية ناقصا، بدليل ما نجده هناك من لغات وديانات غير آرية . وقد امتاز الآريون باستعمال الحديد وركوب الخيل وإنشاء المؤسسات الأريستوقراطية، وبكل ما أدى إلى سيطرة إخوانهم على شعوب بحر إيجه . ونعرف أن تلك العناصر والدرافيديين عاشوا على نظام سلطان المرأة الذي هدمته السيطرة الهندو– أوربية . وما زالت آثار هذا النظام قائمة في ديانات «داكان» حيث يقدسون إلاهات نسوية، كالغولات الدميمة المتوحشة التي يتوجهون لها بالعبادة، وإن كانوا لا يقدمون قرابين دموية ؛ بل قوام هذه العبادة الطهارة، وتقديم الزهور أو الروائح العطرية، إلى الأوثان (پوچا).

والبرابرة المتكلمون بلغات آسيا الجنوبية من نوع المونداه، كما في أيامنا شعوب السانتال في منطقة شوتا ناجبور أو الكول، يمثلون في حياتهم مرحلة إنسانية منحطة جدة، رجع دينها إلى الطوطمية . وأنصار هذا الدين يبجلون

القوة النباتية التي قدمت إلى الهند القديمة أساطير وقصص) رمزية مجازية، وبخاصة في وصف القانون الكارماني . وذلك ما يؤكد وجود عقلية سابقة للمنطق، جعلت أقدم الشعوب الهندية متقاربة مع سكان المحيطات الأندونيسية والأستراليزية، عن طريق أهل نيكوبار وملقا . والتحليل اللغوي يكشف لنا عما في الفكر الهندي من هذا التأثيرات البعيدة، والتي لها مع هذا ما لها من عمق[٣٤].

ومهما يكن، فالهند تشغل مركزاً وسطاً بين بلاد ما بين النهرين السومرية أو السامية، وبين عالم المحيط الجزائري، وذلك شيء له معناه وقيمته .

---

(٣٤) راجع في هذا الأبحاث اللغوية التي وضعها « برت بلوسكى » وهي غنية باللمحات الخاصة بالعادات والأديان . وقد أثبث " ريفيه. P .Rivet " أن الشعوب السابقة للشعوب الهندية والشعوب الدرافيدية المتكلمة بلغة ماندا، قد انتشرت في المحيطات، وأدى ذلك إلى اصطناع أهل هذه المحيطات لهجات مقاربة لموندا حتى هذه الأيام، وهذا ما يساعد على جمع أسانيد التفسير حضارة الهند فيا قبل التاريخ . راجع المجلة الآسيوية، أبريل ويونية عام ١٩٣٣، ص ٢٣٦ – ٢٣٧ (الهند وأستراليا)، ٢٣٨ و٢٤٨ (حضارة الهندوس وجزيرة الفصح حسب ما يرى د هيفيزى – G . de Hevesy"، ٢٤٨ (علاقات سوميرية محيطية) .

وبينما يشير " ريفيه " إلى التقارب اللغوي بين اللغة الموندية والأسترالية، ترى " هيفيزى " يجعل الموندية غصناً أو جرياً ناشئا عن الفرع الفني الأوجرى الأورالى : ويقال إن الأوراليين قد غزوا الهند قبل الآربين على الأجناس البشرية، ٤٦ – رقم ٥ ج٦ عام ١٩٣٦ م ص ٦١٣ – ٦٢٤؛ وانظر في القرابة بين لهجات اللغة الموندية في مجلة الآداب الشرقية، مايو ١٩٣٥ ص ٢٧٣ – ٢٨٣. ولكن ريفيه أجاب عن هذا الاعتراض باعتبار الفنيين الأوجريين ناقلين لأثر المحيطيين، الجريدة الآسيوية، نفس العدد، ص ٢٥١.

مراجع

توجيه عام :

ORIENTATION GENERALE,

Barth (A.), Les religions de l'Inde. Enc. des sci. reli., 1879; rééd. dans ceuvres de B., 1, Paris, Leroux, 1914

بارت : ديانات الهند

Grousset (R.), Les philosophies indiennes, Paris, Desclée de Brouwer, 1931

جروسيه : الفلسفات الهندية

Masson-Oursel (P.), Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne, Paris, Geuthner, 1923

ماسون – أورسيل : هيكل لتاريخ الفلسفة الهندية

- La Philosophie comparée, Alcan 1923

نفسه : الفلسفة المقارنة

- L'Inde antique, en collaboration avec H. de Willman-Grabowska et Ph. Stern. Ren. du Livre (Evol. de l'Human.), 1933

نفسه : الهند القديمة

- Religions de l'Inde, dans l'Hist. des Reli. dirigée par le P. Gorce, Quillet, 1938

نفسه : ديانات الهند

Oltramare (P.), Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. I. Brahmanisme; II. Bouddhisme,

Paris, Guime, 1906 et 1923

أولترامار : تاريخ الأقطار التيوصوفية في الهند

Strauss (O.), Indische Philosophie. München, 1925

شتراوس : الفلسفة الهندية

Winternitz (M.), Geschichte der indischen Literatur. Leipzig, Amelang, 1909-1922 (3 tomes)

ونترنتس : تاريخ الأدب الهندي

GENERAL ET TRES DEVELOPPE :

عام ومفصل جدة :

Dasgupta (S.), A history of Indian Philosophy. Cambridge, 1922 ... (2 vol. parus)

داسجوپنا : تاريخ الفلسفة الهندية

BRAHMANISME

البراهمانية :

Bergaigne (A.), La religion védique. Paris, 1878-1883

برجيني : الديانة الفيدية

Bhandarkar (R.G.), Vaisnavism. Çaivism and minor religious systems, Gr 1913

بانداركار : الفيشاوية والسيفاوية والمذاهب الدينية الصغيرة

Deussen (P.), Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1899

داوسين : تاريخ عام الفلسفة

Sechzig Upanishads des Veda, 3ème édi., ibid., 1912

نفسه : ستة عشر أو بانيشاد فيديه

Deussen Das System des Vedanta, 3ème édi. ibid, 192

نفسه : مذهب الفيدانتا

Die Sutras des Vedanta, ibid 1887

" السوتر : الفيدانتية .

Glasenapp (H. von), Der Hinduismus München, 1922

جلاسنا : الهندوسية

Hume (R.E.), Trad. anglaise des 13 principales Upanishads. Oxford, 1921

هيوم : ترجمة انجليزية لأهم الأوبانيشاد الثلاثة عشر

Levi (S.), La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas Paris, 1898

ليفي : مذهب التضحية في البرامانا

Oldenberg (H.), Die Religion des Veda. Berlin, 1894

أولدنبرج : ديانة الفيدا

Die Weltanschauung der Brahmana-Texte, Göttingen, Vandenhock 1919

نفسه : تصور العالم حسب النصوص البراهمانية

„Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Ibid., 1915

نفسه : تعليم الأوپانيشاد وأوائل البوذية

Schomerus (H.W.), Der Saiva-siddhanta Leipzig, 1912

شوميروس : السايفاسيدانتا

Senart (E.), Les castes dans l'Inde. Réédité, Paris, 1927

سينار : الطبقات في الهند

Chåndogya-Upanisad, Paris, 1930 (Belles-Lettres)

نفسه : شاندوجنا أو بانيشاد

Brhadåranyaka-Upanisad, ibid., 1934

نفسه : برادارانياكا اوپانيشاد

La Bhagavadgita, 1922

نفسه : الباجافادجيتا

الجاينية :

JAINISME

Guérinot (A.), La religion djaina. Paris, Geuthner, 1926

جير نو : الديانة الجاينية [أو الجينية ؟]

Jacobi (H.), Tattoarthadhigamasútra, ZDMG, LX, 287-512

جاكوبى : تا فارتادى جاماسوترا

Jaini (J.) Outlines of Jainism. Cambridge, 1916

جاينى : لمحات عامة في الجينية

البوذية :

BOUDDHISME

Burnouf (E.), Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, Paris, 1844 et 1876

بورنوف : مقدمة لتاريخ البوذية الهندية

Kern (H.), Manuel of Indian Buddhism. Gr. 1896

كيرن : مختصر في البوذية الهندية

La Vallée-Poussin (L. de), Bouddhisme,. Paris, Beauchesne, 1909

الاقاليه پوسان : البوذية

- La morale bouddhique. Paris, 1927

نفسه : الأخلاق البوذية

- The way to nirvana. Cambridge, 1917 Nirvaan, Paris, 1925

نفسه : النيرفانا

- Le dogme et la philosophie du B., ibid, 1930

نفسه : العقيدة والفلسفة البوذية

- Abhidharma Koça de Vasubandhu. Paris, Geuthner et Louvain 1993-1925

نفسه : أبهى دارما كو سادى فاسوباندو

- Vijnaptimâtratá-siddhi

نفسه. فيجنايبهاتراتا سيدهى

Lévi (S.), Asanga, le Mähayana-sútrålamkâra. Paris, Champion, 1911

لين : أسانجا الماهيانا سوترلامكارا

Oldenberg (H.), Le Bouddha. Trad. fr. par A. Foucher, 3ème éd. fr. Alcan, 1921

أولدنبرج : البوذا

Przyluski (I.), Le Bouddhisme. Paris, Rieder. 1932

برزلوسكي : البوذية

Rosenberg (O.), Die Probleme der buddhistischen Philosophie. Trad. all. Heidelberg 1924

روزنبرج : مشكلة الفلسفة البوذية

Senart (E.), Essai sur la légende du Bouddha. Paris, 1882.

سينار : بحث في أسطورة بوذا

Stcherbatsky (Th.), L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes tardifs Tr. fr. Par 1. de Manziarly et P. Masson-Oursel. Paris, Guimet, 1926

تشيرباتسكى : نظرية نقد المعرفة والمنطق عند البوذيين المتأخرين

- The central conception of Buddhism (dharma). London. Roy. As. Soc. 1973

نفسه : الفكرة الرئيسية البوذية

- The conception of buddhist Nirvana. Leningrad Acad. des Sciences 1927

نفسه : فكرة النيرفانا البوذية

- Buddhist logic. Ibid, 1932

نفسه : المنطق البوذي

- Madhyanta-Vibhanga. Ibid. 1936

نفه: ماديا نتا فيبانجا

Tucci (G.), Buddhist Logic befpre Dinnaga. London, J.R.A.S., 1929-651

توتش: المنطق البوذي قبل الديناجا.

Pre-Dinnåga Buddhist texts on logic from chinese sources. Baroda, 1929

نفسه : النصوص البوذية الخاصة بالمنطق في العهد السابق للديناجا مأخوذة من المصادر الصينية

فلسفات :

PHILOSOPHIES

Aurobindo, Bases of Yoga. Calcutta, Arya Publishing House, 1936

أوربندو : أصول اليوجا

Bodas, Historical Survey of Indian Logic. J. Bombay branch of the R. As. Soc., t. XIX.

بوداس: نظرة تاريخية في المنطق البوذى

Dasgupta (S.), Yoga philosophy. Calcutta, 1930

داسجو پتا : فلسفة اليوجا

Faddegon (B.), The vaiçesika system. Amsterdam, 1918

فادجون : نظام أو مذهب الفايسيسكا

Jacobi (H.), The dates of the philosophical sutras. J. Amer. Or. Soc., t. XXXI

جاكوبى : تاريخ السوترا الفلسفية

▪ Indische Logik, Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1901

نفسه : المنطق الهندى

Keith (A.B.), Indian logic and atomism. Oxford, 1921

كايث : المنطق الهندي ومذهب الجوهر الفرد

Sâmkhya system. Calcutta et London

نفسه : مذهب السامكهيا

The Karma-Mimâmsa. Calcutta, 1921

نفسه : الكارما – ميمانسا

Garbe (R.), Die Sâmkhya Philosophie. 2ème éd Leipzig, 1917

جارب : فلسفة السامكهيا

Ghate (V.S.), Le Védânta, étude sur les Brahmasútras et leurs cinq commentaires. Tours, 1918

جيت : الفيدانتا، بحث في البراماسوترا وتفسيراتها الخمسة

Lacombe (O.), L'absolu selon le Védânta (Çankara, Râmânoudja) Geuthner, 1938

لاكومب : المطلق حسب الفيدانتا

Les grandes thèses de Râmânoudja, trad. du Siddâhtnia, A. Maisonneuve, Paris 1938

نفسه : النظريات الكبرى للراماندجا

Masson-Oursel (P.), L'atomisme indien. R. Philos., Paris, 1926, 342

ماسون – أورسيل : مذهب الجوهر الفرد الهندي

Der atomistiche Zeitbegrif, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd XL., Heft I. Berlin, 1921

نفسه : تصور الزمان في مذهب الجوهر الفرد

Trad. et comm. des Yoga Sütras (en prépar.)

نفسه : ترجمة اليوجاسوترا وتفسيرها

Ruben (W.), Die Nyâyasútras. Leipzig, 1928

روبين : النباياسوترا

Ui (H.), The Vaiçesika philosophy (Daçapadârtha câstra). London, RAS, 1917

أورى : فلسفة الفايسيسكا

Studies in indian philosophy (en Japonais)

نفسه : دراسات في الفلسفة الهندية

Vidyabhusana, History of indian Logic, Calcutta 1921

فديا بهوسانا : تاريخ المنطق الهندي

Vireswarananda (S.), Brahma stitras Mayavati, Almora, 1936

فيريس وارناندا : براهما سوترا

Woods (J.H.), The Yoga system. Trad. angl. des Yoga Sûtras. Cambridge (Mass.), 1914

وودس : مذهب اليوجا

الباب السادس

الصين

١ - اعتبارات عامة

من الممكن أن يكون الفكر الصيني، باتساعه ومدته، موضع مقارنة في العصور التاريخية بالغرب والهند . فمنذ عصر فوليتر ولايبنتز أصبحنا نعرف أن الفكر الصيني يخفي بين ثناياه فلسفة، وقد نبأنا اليسوعيون أنه يوجد أيضا تاريخ صيني، فعلينا إذن أن نستخرج من هذا التاريخ معلومات جدية عن تكوين الفكر الصيني.

إن المواد والأسانيد متوفرة لدينا، وبديهى أن جميعها مغرض، بل أيضاً مبتور، في القصص التي رواها المؤرخون وتاف البلاد من الأهلين هناك، لذا لن تتخذ أساسا جديا، ولن يؤخذ بها حرفيا لدى علماء الحضارة الصينية ؛ كما أننا لا نحاول فيما يتعلق بعصور روما الأولى أن نبحث عن تاريخها الصحيح في كتب « تيت ليف » ؛ كما أننا لا نرجع، لمعرفة طبقة الأريا، إلى الأسر الشمسية والقمرية حسب البورانا . وسينتهي بنا الأمر إلى التسليم بأن التاريخ لم يوضع بعد، ولكن لا يجوز مع ذلك إهمال المصادر من أجل وضع التاريخ . ولقد كان المؤرخ «جرانيه»، المتضلع في استعمال أقل الأسانيد أهمية كثيرة التشكك في استنتاجاته، بعك « بيليو، فقد استطاع أن يستقي معلومات وافية من التبحر التاريخي واللغوي . ومن الأمور المعروفة أن الحقيقة ليست أمرا مسلمة به، بل أمر محتملا، وبعبارة أخرى، هي عمل

أساسه التقريب التدريجي، لا التقدير التعسفي .

فعلم الآثار الذي يمتاز بأنه يتعلق بالواقع أكثر من الحقيقة، قد كشف لنا في وادي النهر الأصفر حضارة من العصر الحجري الجديد خاصة بسوس وآنو،

كما يتضح من أوانها الفخارية . وكذلك نرى أن قطع الخزف المرسومة التي وجدت في كانسو تذكرنا بالفن الكريتي ؛ بينما الخزف غير الملون الخاص بهونان يعتبر نموذج سابقة لقطع البرونز الصينية التالية له في التاريخ. فيغلب على الظن أن هنالك شعبا أقام إقامة مستمرة في آسيا خلال الألف الثالث ق م، وهو نفس الشعب الذي أكدت وجوده حفائر بلاد الهندوس . أفي ذلك دليل على تضامن الأصل ؟ لا نشك في هذا، وهل هو برهان على أن الصين قد غزاها شعوب أصلها من غرب آسيا ؟ ذلك أمر لا نستطيع البت فيه.

ومن جهة أخرى، يستخلص من الأبحاث اللغوية أن الصينيين يرجعون للأسرة التبتية البرمانية مثل الطائيين التونكيين والمياديين الكويتيين، وقد أخذ كل منهم لهجته عن سكان البلاد الأصليين .

وإذا ضربنا صفحاً عن هذه الأسانيد الأولية، يتضح لنا أن جميع ما كتب عن أصل الصينيين ليس إلا مجرد نظريات .

لقد استند « جرانيه » على أنقاض خرافة بعضها متعلق بوصف الشعوب وبعضها متعلق بفقه اللغة، إلى غير ذلك، لكي يحدث تجديداً في تقدم العلوم الصينية على طريقة مبادئ المذهب الاجتماعي، ووضع فاصلاً بين الطقوس

الزراعية، وعادات سادات الإقطاع، ليقيم جماعة سابقة للتاريخ مكونة كلها من قرويين حلت محلها، أو على الأحرى قامت على أنقاضها، جماعة إقطاعية في أوائل الألف الأول قم. وكان وصفه لهذه الجماعات وصفاً لا يقل في شاعريته عن دقته.

وقد أشار من جهة إلى تبجيل الأرض الأم، وإقامة الأعياد الفصلية، ونظام العائلة السائد فيه سيطرة المرأة، إلى زراعة الذرة الرفيعة، وسيطرة اليسار والعدد الستي ؛ كما نوه من جهة أخرى بنظام طبقات عسكرية، وأسرة ذات نظام أساسه سيادة الرجل، وأهمية احترام الأجداد، وحياة المدن، وسيطرة اليمين والعدد الخمسي . ونراه يرجح أن نظام الإقطاعيات يرجع إلى العصر البرنزى ؛ إذ أن زعيم الإقطاعية لم يستطع أن يستولى على قوة الأرض السحرية، التي كانت إلى ذلك الوقت موضع تبجيل في المكان المقدس البرى، إلا بعد أن تعلم كيف يصنع الأسلحة والطبول الإلهية المخصصة لضبط نغمات الرقص الطقسى.

و إذا كان على الآثار قد كشف لنا عن التاريخ الأول للشعوب نصف الجبلية وسكان المغارات والزراع، وعن النماذج الأولى لسكان المدن والشعوب التي كانت تزرع الأرز في السهول الطمية، وعادات تلك الشعوب حسب الأزمنة والبيئات، وطرقها في الفن والعلم وإذ استطاع أن يكشف لنا كل ذلك في المستقبل، كان لنا أن نتجاوز حدود الافتراض ذى الصبغة الدوركايمية والماركسية، بل لأدى ذلك بنا إلى تحليل الأساطير القديمة تحليلا طريفا في بابه .

ولما كان الفكر الصيني ميالاً دائماً إلى مذهب الاختيار، فسيكون بحثنا

ذا صبغة اختيارية . فالحدس على طريقة « ميشليه a la Michelet »[٣٥] الذي استند إليه بوصف ماض مستنبط أكثر منه محققاً، قد يجوز قبوله على سبيل مجرد الاستناد، ولكن لا يعزب عن بالنا أن التاريخ لا يرجع إلى عهد أقدم من العهد الإقطاعي، وأن كل نظام كان موضع تجارب تاريخية يشمل هيئة للدفاع الحربي، كما يشمل في الوقت ذاته عادات تتعلق بالبحث عن الاحتياجات الحيوية وإنتاجها .

وهل هناك شيء أكثر تحققاً وتأكداً من أن شعباً يجهل أصله ويحاول تصويره بصورة ملؤها التخيلات ؟ والمؤلفات الأدبية القديمة لا تخدعنا عن حياة الصينيين في العام الألف وخمسمائة أو الألفين قم، أكثر مما تخدعنا البراهانية عن معنى القربان الفيدي؛ ومن أجل هذا ينبغي ألا نخدع بالأقاصيص التاريخية الموهومة، كما علينا ألا نيأس من نقد الأدلة والشهادات ؛ إذا ما أردنا دراسة حضارة اهتمت اهتماماً لا نظير له بجمع الأسانيد الصحيحة والتقاليد الدقيقة والاطلاع الواسع، ولم نجهل أو نحتقر قيمة التاريخ حتى بالمعنى الغربي الحديث.

٢- عادات وأساطير قديمة

إن لفكرة الوزن أهمية كبرى في الإدراك الصيني للعالم والحياة، وقد دلت التقاليد القروية كيف استطاعت هذه الفكرة أن تتغلغل هناك.

ولست أمام نظام ثابت للانقلابات الفلكية التي تسيطر على توالى الفصول وعودتها، كما هو الأمر عند السوميرين، حيث سيطر حدس الضرورة . بل نحن إزاء وزن إنساني، وهو شرط للوزن الخاص بالفصول . فأعياد الربيع

---

(٣٥) مؤرخ فرنسي شهير ولد عام ١٧٩٨ وتوفي عام ١٨٧٤م، ومن أعماله القيمة تاريخ فرنسا.

وأعياد الخريف تؤدي إلى تناوب الحرارة والبرودة والنمو والهرم، فهي التي تبعث النمو وتوقفه، والذي يتحقق إذا هو يقظة الطبيعة ونومها كما يحدث في الوقت ذاته تماسك الجماعة، المتفرقة عادة، لفترات طويلة ؛ ونذكر بنوع خاص تلاق الجنسين الذي يتخذ رمزاً وسبباً للخصب العالمي.

وكل تعارض مؤد إلى المخالفة والتناقض إذا اتخذ كظاهرة كونية، ينتهى إلى تناوب متناسق حين يؤول حسب النشاط الإنساني . وقد يبدو أن المصب المظلم والمصب النير لأحد الأودية ناشئان عن مبادئ متعارضة، إذا ما مر الماء فنتج المطر، التوفيق بينهما، أو إذا ما حل طقس [أو عامل] آخر، مثل مباريات

الشعر المرتجل بين فريق من الشبان وفريق من البنات قائمين على جانبي الغدير، مما يؤدي إلى توفيق سير المصبين نحو اتجاه واحد.

ويتولى العمل، أكثر من دورة الشمس، تقسيم الوقت وتوزيع الفراغ ؛ ولذا نجد أن المنكرات التي يقترفها الصينيون في الحفلات الفصلية، تختلف عن تلك التي وجدناها في طقوس آتيس وآدونيس وأوزيريس . هنا نكشف تصوفاً بلا أسرار، لأن دفع القلوب يؤدى إلى حركات الكون، ولا حاجة إذن إلى الاتجاه نحو أغراض فوق الطبيعة . وإن قصيدة هيزيود ربما عدت عند الغربيين تمهيدا لا بأس به لفهم العادات الزراعية التي سادت على ضفاف النهر الأصفر ؛ والأعمال تخلق الأيام، والزارع يخلق الصيف، والنساجة تخلق الشتاء ؛ أما ما يؤدي إلى الوحدة التامة فهو الزوج الإنساني [أي الرجل والمرأة] وما الأرض والسماء إلا امتدادات لها.

ويبدو أن تكون الأرض وميولها ذات صبغة نسائية . فالزوجة هي السيدة

في الكوخ، وهي على اتصال مباشر مع أرض الأسرة التي تتلقى البذور وتعطي الحصاد، والتي تحمل المواليد وتتفتح من أجل الأموات . والمدخر من الحبوب بوضع إلى جانب سرير الزوجة، والمرأة التي تشترك في هذه الينابيع الصفراء التي يتعلق بها الخصب، يرقبها ويشتهيها الأموات الذين يريدون العودة للحياة ؛ فالمنزل هو السكن في نظر الشعوب الأخرى، أما هنا فهو الرحم. والموقد نفسه يعتبر مؤنثاً، وهو المكان الذي توقد فيه النار، وهو مذكر عند سائر الشعوب، وإذا كانت السماء مذكرة فالأرض أنثي، إذ أن السماء هي التي تفتح الطريق للزعماء . ودور الأب الذي تتولاه السماء يظهر في الجسد دورها الأساسي وهو السيادة ؛ وحين تصدر أمرها بالتولية أو التقليد تحدد في الوقت نفسه الحصائر (منبج) ؛ والكون والتوالد ليس إلا تعبيراً عن الأوامر الصادرة منها، فالمهمة التي ترمز إليها أداة التذكير في الشعوب الأخرى، تتم هنا بوضع أسماء وأوامر صوتية خالقة للأشياء . وهكذا، في وظيفة الأب نجد الزعامة أكثر ظهوراً من قوة التوليد.

ربما يلومنا البعض إذ نخلط بين الدين الزراعي والدين الإقطاعي، باعتبار أن تبجيل الأرض يخص الأول واحترام السماء يخص الثاني . والواقع أن المؤلفات والأسانيد التي رجعنا إليها، وجد فيها ما يصلح لتكوين كل من هاتين الوحدتين ؛ فأين يوجد أثر لوجهة حقلية دون مدن، أو لوجهة مدنية دون قرى؟ فلا الزراع أنكروا سلطة السماء، ولا الإقطاعيون أنكروا مكانة الأرض باعتبارها أمًّا.

ويبدو أن التاريخ جعل أهمية خطيرة لعبادة السماء، واتجه اتجاهاً محو تذكير الأرض كلما أخذت الإقطاعيات تسير مقتربة إلى العصر الإمبراطوري. ففي كل إقطاعية أخذوا يبجلون إلها للأرض يتصورنه ضامنا لتولية السلطة

فيها، أكثر منه عاملا لخصها . وعند هذه المرحلة أخذت ضفة الماء الأنثى تفقد من سيطرتها، بينما الأرض أخذت تختال وترتفع وتحاكي الجبال عظمة حتى تكاد تنطح السماء ..

وروح النظام الإقطاعي في الصين هو أن تدخل في شخصية الزعيم، الذي هو الصانع والمحافظ على النظام، قوة تسيير مختلف الانسجامات . ولما كان لا يوجد أي مبدأ مذكر ذى قوة توازي قوة السماء وعظمتها، فلا بد من وجود عاهل يتولى التنظيم العالمي، على أن يكون المؤازر المباشر المستمر للسماء، ومن هنا جاء لقب ابن السماء الذي يزعمه هذا العاهل للمطالبة بسلطة الإمرة الإلهية.

لكن هذه السلطة الكونية لم تصبح مجرد مجاز لا خطر له . حسب النظام الذي ساد من قديم الأزمنة، كانت وظيفة الملك تشمل قبل كل شيء صنع الفصول وإدخالها في عالم فراغي ؛ فلم يكن بد من إنشاء اعتدال الربيع في الشرق، وميل الصيف في الجنوب، واعتدال الخريف في الغرب، وميل الشتاء في الشمال.

وقد سهلت بعدئذ هذه المهمة عن طريق تشيد قصر ذى هندسة دقيقة . ولما كانت السماء تعتبر مستديرة والأرض مربعة، فقد شيد السقف دائر يا والبناء مربعا، وجعلت الوجهات متجهة اتجاهات مناسبة، فما على الإنسان السماوي [العاهل]، صانع الوقت وآمر الفراغ، إلا أن يحدد محل إقامته في هذه أو تلك من الغرف الاثنتي عشرة المتساوية لكي يجرى تنظيم تعاقب الشهور . وكان الإعلان الرسمي الطقسي للتقويم داخل المنج تنج، يعادل وظيفة تحريك النظام الكوني (دار ماكا كترا برافار تانا) حسب العقائد

الهندية، بل وقد نجد له ما يعادله في الأنظمة الفرعونية .

ولا يصح أن نبالغ في معاني هذه الأمور : وهي أنه كما سبق أن أوضحنا يجب قبل بذل أي جهد لفهم العالم أن نذكر أنه وجد رجل ادعى لنفسه أنه هو الذي بني هذا العالم دينيا ثم حكمه . ومن كل ناحية قبل وجود الزمن والفراغ المتجانسين، صورت في كل مكان حالات ومدد نوعية لها قيمتها في الطبيعة، لكنها من وضع علمنا الإنساني الآلي .

والإنسان السماوي الذي جمع في شخصه المقدرة على مساحة الأرض ووضع التقويم، هذا الإنسان الأوحد، كان مع ذلك قابلا للموت . كذلك أي شخص يتمتع بجزء من السلطة، ولو كان رب الأسرة الموكل بتنفيذ الطقوس، يجب عليه أن يترك قوته إذا ما ترك الحياة .

ذلك تناقض غريب يتطلب الإصلاح . إذ يجب أن يحتفظ على الأقل بالعظمة لأولئك الذين تمتعوا بالنفوذ، ومن ثم جاء تقديس الأجداد الذي اتخذ في عصور الإقطاعيات طابعه الحاسم.

وهنا أيضاً، كما في مصر والهند، نرى الروح ليست ملكاً للفرد بحكم طبيعته، بل إن الفرد لا يستحق أن يحيا بعد الموت حياة روحية إلا إذا كان سماء يا في أثناء حياته الجسدية لقد أصبح اليوجيون سماويين عن طريق الزهد ؛ وكان الفراعنة وأبناء السماء سماويين بتعريفهم ؛ ورعاياهم لا يمكن أن يرتفعوا إلى مثل هذا المصير إلا إذا تشبهوا بهم . فمصير المتوفى سيكون أكثر ضمانا وأقل سوء كلما ارتفعت مكانته وكلما توطدت سلطته، فالحياة الآخرة تم بنسبة السلطان، وهي خمسة أجيال في أحسن الأحوال، وبعدئذ يسقط الأموات في حالة « كوى » وهي حالة وضيعة تحاكي حالة أولئك

الشياطين الجائعين الذين يسمون في الهند بريناس فالحداد يخلق الجد، والطقوس التي تأتي بعده تغذى هذا الجد .

والعقائد والعادات الفطرية تجد في الخرافات السابقة للتاريخ صورة محترمة، حيث تتعرف الصين إلى أصل مثلها الأعلى السياسي والديني . والنصوص التي تكشف لنا عن هذه الأساطير العظيمة، وهي تاريخ شوكنج وقصائد شي كنج، ترجع أكثرها إلى الألف الثاني ق م، ولكن تفسيرها أو شرحها لا يتجاوز العصر الإقطاعي، وما أدخل عليها من إصلاحات جعلها فوق كل نقد.

وتفتتح المجموعة العجيبة بثلاثة ملوك عظاء، « فو– هي » و« ونيو – كوا » وهما زوج وزوجة وضعا التوزيع المتناسق للأجناس، ثم « شين – نو» ذى رأس الثور وهو أول الزراع ؛ ثم جاء بعدهم « هوانج – تى » عاهل الأرض الصفراء، وآمر السماء ومنظمها، وروح الصاعقة، وقد اعتز به التاو يون باعتباره سباك قدور، كما اعتز به الزعماء العسكريون باعتباره مخترع الأسلحة، لكنه كان مجهولاً من شوكنج ؛ ثم «ياؤو» ذو الشكل الشمسي مسخر الكوكب المضيء ومؤسس الاحترام البنوى والأخلاق، و« شوين » نموذج الإخلاص للنظام الإنساني حسب الزمن، والفراغ، وهو رمز العاهل الكامل، وأخيرا، « يو » الأكبر، مفتتح الألف الثاني قم، وهو منشى النظام الملكي، والذي فرض نظام الحكمة على الماء والشعوب على حد سواء. وأولئك الصانعون، سواء أكانوا مخترعين أم منظمين، قد فتح كل منهم على طريقته السبل، وأظهر فضيلة كاملة وقدرة نموذجية .

ولم يكن أولئك الأبطال أنصاف آلهة كما كان الأمر عند اليونان، بل

كانوا الآلهة الحقيقيين للصين، لأنها كانت حضارة أكثر منها دولة، فتمسكت بمثل ممدنيها العليا . وأساطيرها لا تقدم لنا إلا أرواح genies قليلة الشبه بالأشكال الإنسانية، ومعاني تافهة، بجانب ما تحويه من ضروب الأنظمة المفيدة والسلوك السليم.

فهذا الشعب، منذ أول أمره، لم يفكر في الطبيعة تفكيراً محزناً، أساسه تكوين المخلوقات تكويناً خرافياً، ولم يفكر فيها تفكيراً مجرداً على أساس بعض جواهر خالدة ؛ بل فكروا دائماً تفكيراً إنسانياً . وهو لا يدرك الموضوعي إلا باعتباره نتيجة للحافز الإنساني طبقاً لنظرية التركيز الإنساني، هذه النظرية الطقسية الشعرية . ويخطى المرء إذا ادعى حتى فيما يتعلق بكونفشيوس، أن هذا الإدراك يفرض وجهة النظر الإنسانية فرضاً أساسياً، فإنه من جهة أخرى يعتقد يقيناً بأن التناسق الإنساني هو بالذات التناسق العالمي .

٣- تنظيم الأدب وتحديد العقائد النظرية

تحديداً كونفشيوسيا

لا يشك الصينيون في صحة الياؤو والشوين من الوجهة التاريخية، أما في الغرب فإنهم لا يشكون في وجود كونفشيوس تاريخية أيضا . لكن هذه الروح الدقيقة النقدية تتعلق بالتقاليد التي أراد كونفشيوس تحديدها . إنه لم يكن منظما للسلوك أقل من الأباطرة العظام والعواهل، كما كان أيضا صانع الأدب ؛ فالذي نخل الأسطورة وجعلها حقيقة لم يحي حقا حياة الأساطير على أن الكونفشيوس أيضا أسطورته، وهي أن شخصيته لم تستنبط إلا على الصورة التي شاء أنصاره ومريدوه، ثم فيما بعد دقة الأدباء . ومنذ نهاية العصر الإقطاعي، ومن باب أولى في العصر الإمبراطورى، وأخيرا عندما أصبحت

تقاليد الأدباء ديناً رسمياً عند ذلك تجاوزت المؤلفات الكونفوشيوسية نشاط كونفشيوس نفسه كثيراً، وهذه المؤلفات عسيرة التفسير؛ إذ أن كونفشيوس، شأن غيره من الصناع، لم يبتدع شيئا، بل نقل ما أراد وصححه وتصرف فيه كما شاء، وآية ذلك أن ليس لدينا سطر واحد مكتوب بيده .

إن المعروف عندنا الآن أنه في مقدور من يريد أن يجعل أحد النصوص يقول شيئا حسب ما يريده إذا ما حذف منه ما يرى استبعاده أو أضاف ما يرى من تعديل، أو رتبه حسب ما يلائمه، وتلك هي الطريقة التي فهم بها كونفشيوس وأتباعه الأوائل مهمة نقل المؤلفات القديمة إلى خلفائهم ؛ وهذه الطريقة تقوم على فرز أو نخل الأسانيد القديمة .

على أن هذا الفيلسوف لم يدع لنفسه أنه يعمل من أجل جنس بأسره، بل رأى نفسه مستشاراً متجولاً في الشئون السياسية، وخبيراً مشبعاً بروح الاطلاع في شئون المراسم. ومن ثم كان يفضل وجهة نظر الإمارة التي كانت وطنه الصغير ؛ كما كان الخير ضالته، يأخذه أينما وجده ويوزعه بالطريقة التي يراها ملائمة ؛ ولا ذنب له إذا لم تجد في الأدب القديم سوى بعض النصوص المهذبة والمعدلة بمعرفته وأنصاره . الدقيقة النقدية تتعلق بالتقاليد التي أراد كونفشيوس تحديدها . إنه لم يكن منظماً للسلوك أقل من الأباطرة العظام والعواهل، كما كان أيضا صانع الأدب ؛ فالذي نخل الأسطورة وجعلها حقيقة لم يحي حقاً حياة الأساطير على أن الكونفشيوس أيضاً أسطورته، وهي أن شخصيته لم تستنبط إلا على الصورة التي شاء أنصاره ومريدوه، ثم فيما بعد دقة الأدباء . ومنذ نهاية العصر الإقطاعي، ومن باب أولى في العصر الإمبراطورى، وأخيراً عندما أصبحت تقاليد الأدباء ديناً رسمياً عند ذلك تجاوزت المؤلفات الكونفشيوسية نشاط كونفشيوس نفسه كثيرة، وهذه

المؤلفات عسيرة التفسير؛ إذ أن كونفشيوس، شأن غيره من الصناع، لم يبتدع شيئا، بل نقل ما أراد وصححه وتصرف فيه كما شاء، وآية ذلك أن ليس لدينا سطر واحد مكتوب بيده .

إن المعروف عندنا الآن أنه في مقدور من يريد أن يجعل أحد النصوص يقول شيئا حسب ما يريده إذا ما حذف منه ما يرى استبعاده أو أضاف ما يرى من تعديل، أو رتبه حسب ما يلائمه، وتلك هي الطريقة التي فهم بها كونفشيوس وأتباعه الأوائل مهمة نقل المؤلفات القديمة إلى خلفائهم ؛ وهذه الطريقة تقوم على فرز أو نخل الأسانيد القديمة .

على أن هذا الفيلسوف لم يدع لنفسه أنه يعمل من أجل جنس بأسره، بل رأى نفسه مستشارة متجولا في الشئون السياسية، وخبيرة مشبعة بروح الاطلاع في شئون المراسم. ومن ثم كان يفضل وجهة نظر الإمارة التي كانت وطنه الصغير ؛ كما كان الخير ضالته، يأخذه أينما وجده ويوزعه بالطريقة التي يراها ملائمة ؛ ولا ذنب له إذا لم تجد في الأدب القديم سوى بعض النصوص المهذبة والمعدلة بمعرفته وأنصاره .

ولم يتشوف للقيام بمهمة أو دور واسع النطاق، كذلك الذي آل إليه، فلم يكن له فضل عظيم في الموضوعية، ولا مسئولية كبرى في التزوير في نسبة المؤلفات، كما قد يميل إلى الافتراض.

فأغلب النصوص القديمة بكل معنى الكلمة، تحمل طابع التنقيح الذي أدخله عليها كونفشيوس وتلاميذه .

ونذكر أولاً كتب الطقوس التي هي أساس الكونفوشيوسية . فهي لم تصل

إلينا كما وجدها كونفشيوس، ولا كما تركها؛ إذ أن «البي لي» و«الي كي» لم يتخذا شكلهما الحالي إلا في عهد الإمبراطورية .

وربما أظهر كونفشيوس اهتماماً خاصاً وسريعاً في تحرير أخبار وطنه «لو» الواردة في كتاب « تشوين تسو» (ربيع وخريف)، حتى يكون هذا التاريخ معادلاً لكتاب من كتب الطقوس . وذلك الامتزاج بين نوعين من أنواع الاطلاع – احترام الماضي وحمية نحو أنظمة العبادة – يدل دلالة واضحة على مقاصد مدرسته، والنوع الأول خاضع للثاني . وهذا المؤلف، باعتباره مجموعة أخبار يشير إلى المدة من عام ٧٢٢ إلى عام ٤٨ ق م ؛ أما باعتباره شاهداً على تفكير هذا الحكيم فإنه يقدم لنا مذهبه السياسي . وال « شوكينج » وهو كتاب التاريخ لا يحوي كما وصل إلينا اليوم إلا نحو نصف النصوص الكونفشيوسية التي ركزت فيها مؤلفات الكتاب السابقين . ومن الثمانية والخمسين بابا التي لدينا، نجد خمسة وعشرين وضعت بعد عهد «سى مات سيين» المتوفي عام ٧٠ ق م، وكان أساسها وثائق قديمة بنسبة لا نستطيع تحديدها ؛ وال «شى كينج»، وهو كتاب شعر، قد أعيدت كتابته كالكتاب السابق، اعتمادا على الذاكرة بعد انعدام الأصل في عام ٢١٥ ق م، وكان النص الذي وضعه كو نفشيوس أصلاً يعد في نظره جوهر الحكمة نفسه، للأسباب ذاتها التي جعلته في نظرنا مؤلفاً شعرياً . وهنا ندرك إلى أي حد من الشاعرية بلغ التفكير الصيني، حتى عند أشد واضعيه واقعية ؛ فالإنسان مضافة إلى الطبيعة عبارة شعرية في نظرنا، أما في نظر كونفشيوس فهي الطريق الوحيد للوصول إلى حقيقة عميقة.

وهكذا أصبحت مقتطفات التقويم الشهرية، والكلمات الارتجالية التي ألقاها شبان وفتيات يتبادلون بها الحب بانسجام مع الفصول، منذ ذاك

التاريخ، وحية لا يغضب لسياسة عليا.

وإلى مؤلفات كاتبي اليوميات والحوليات، وتلك الخاصة بفطنة رجال الحقول، نسقت النظرية التركيبية الكونفوشيوسية، مؤلف العرافين الأقدمين وهو كتاب د يى كينج »، أي كتاب التغيير ؛ ولقد نجا هذا الكتاب الأخير من الضياع الذي كان حظ غيره من المؤلفات، ويبدو لنا أن كونفشيوس قد وجد فيه خصوصاً عند نهاية حياته العلمية، تفسيراً أساسياً للفاعلية، ومن ثم سر المعرفة الكاملة . ولا ريب أن هذا هو الكتاب الذي احترم الفيلسوف نصوصه كاملة صحيحة كما هي، وإن كان لا ريب أنه وضع أو ألهم من بعده عدة حواش وإضافات ضمت لهذا الكتاب .

وإلى الكتب الخمسة الكبار (كينج) السابق الإشارة إليها، والتي تعد في الوقت ذاته ملخصا للثقافة الكونفوشيوسية، وتراثاً للعصور القديمة، أضافت التقاليد أربعة كتب (سوشو)؛ وهي تشمل تعاليم الطائفة في خلال القرون الاثنين أو الثلاثة الأول من عهدها، وهي : ال «تشونج يونج » و« التاهيو » وما كتيبان موجزان لا يصح اعتبارهما كتباً بالمعنى الذي تقصده في اللغة ؛ ويبدو أنهما وضعا بمعرفة تسوسو حفيد كونفشيوس، وإن أدخلا في كتاب ال « لى كي » ؛ ثم ال « مانسيوس » الذي لا يمكن أن يكون سابقا للقرن الثالث قبل الميلاد، ولم يضف إلى المؤلفات القديمة قبل عهد أسرة سونج، أما الكتاب الأخير، وهو ال « وين يو »، فهو مجموعة قوانين تشرح لنا حياه كونفشيوس اليومية، ولم يصلنا منه إلا نسخة يرجع عهدها إلى ٥٠٠ عام من وفاة هذا الحكيم . وانتقال الكينج الخمسة من جيل إلى جيل يجعلها أساسا للثقافة الصينية .

ولقد أنقذ كونفشيوس، بالمحافظة على هذه الأسانيد برغم ما أدخله عليها من التغيرات، تراثا قبا من الماضي، ثم أسس على دعائمه مستقبلا عظيما . وليس في المستطاع تقدير ما أدخله شخصية عليها، على أنه ربما اكتفي باختيار ما وجده أصلح بين المواد التي لجأ إليها، لكن هذا كان كافياً لاعتبار هذا الرجل واسطة التقديم أخصب وحى للعالم مقاب" بكل وحى فوق الطبيعة.

٤ - كونفشيوس والكونفشيوسيون الأوائل

ولد كونج فوتسييه أي الأستاذ كونج (وهو كونفشيوس كما اصطلح عليه اليسوعيون بالحروف اللاتينية) في مقاطعة «لو» (شان – تونج) عام ٥٥١، وتوفي بها عام ٤٧٩ ق م. وهو من سلالة أسرة نبيلة يرجع أصلها إلى أسرة «يين» المالكة . وكان والده من الحكام، لكنه توفي وتركه صغيراً، فلم يسعه للقيام بأود حياته إلا أن يبيع خدماته لمن يريد . وقد قضى الخمسين عاما الأولى غير معروف، ثم أصبح في السنوات الأربع التالية موظفاً كبيراً في الإمارة التي بها مسقط رأسه ؛ وفيما بين عامه الرابع والحسين، والثامن والستين أخذ يبحث وينقب في بلاد ال « هورنان » متنقلا من إمارة إلى أخرى عسى أن يجد الأمير الذي سيكون ابن السماء حسب مبادئه، ولكنه كان يجد في كل مكان مقاومة وفشلاً .

أما النظام الذي كان يريد وضعه، حسب المثل الأعلى للأقدمين، فقد كان يتطلب عاهلا يكون مفتاح قبة العالم . ويشارك كونفشيوس غيره في الاعتقاد بأن هذا العاهل إما أن يكون حلقة اتصال أو وسيلة انفصال بين السماء والأرض، وأن سلوكه إما أن يكون منظماً أو محلاً للطبيعة، برغم أن

للطبيعة قوانينها الخاصة. ليس ابن السماء سبباً أوحد، بل هو يتحمل وحده مسئولية الطاعة أو عدمها للأنظمة المطلقة ؛ فهذه الأنظمة يعمل بها أو تحتقر حسب سلوكه الشخصي، إذ أن المثل الذي يعطيه الأهل – سواء أكان حسناً أم سيئاً – سيقتدى به لا محالة . ومن ثم كان ضرورياً تكوين الملك، وتدريب رعاياه على الهمة التي يفرضها عليهم الانسجام الاجتماعي والكوني.

وليس الكمال أمراً ممكنا في هذا العالم، كما كان شأنه في أيام باڑو، أو شوين أو يو السعيدة ؛ لكنه سيظل نموذجاً لا يتغير، وفي استطاعة العاهل الحكيم – إن وجد – أن يجعل الإنسانية سعيدة والعالم منسجم متناسقا، وحتى إن كلة «كيون » تشير إلى معنى العاهل والحكيم معاً.

فما العمل لتحقيق هذا الغرض ؟ يجب أولا إعادة العلاقات الأساسية بين الكائنات ثم رعايتها عند العمل، وهي الطريقة التي نتبعها نحن عادة إذا قسمنا الأمور إلى أخلاقية وسياسية ؛ وكونفشيوس يميز بين هذه العلاقات لا في البحث في الطبيعة، بل في التجارب الإنسانية، ولذلك نراه جمع في شخصه صفات المؤرخ ورجل الدولة ؛ وإذا نظرنا إليه نظرة أوربية، اعتبرناه عالميا أخلاقيا، وقطبا سياسيا .

لقد كان من علماء ما وراء الطبيعة عند ما دعا لحقيقة موضوعية ثابتة لا تقبل اعتراضا مؤسسة في الكائن ؛ لكنه فضل أن يرى الحقيقة في شكلها الاجتماعي باعتباره مدير مراسم ومتخصصا في الطقوس . وترتيب الوظائف الإنسانية يعبر عن طبيعة الأشياء ؛ وعلى الطقوس أن تعمل على تقدير هذا الترتيب مميزة الأشياء المختلفة بعضها عن بعض، واضعة كل كائن في مكانه . والطقوس نفسها تجد ما يلطفها في الموسيقي؛ إذ بفضلها يتم توافق المشاعر

عن طريق تناسق النغم . وهكذا، تستطيع السلطة الملكية أن تسود في ظل العدالة والسعادة بالحركات المناسبة، والأنغام التي لا يقاوم تأثيرها .

ولا يقل الاهتمام بمحاولة الحكم بواسطة القوانين شأناً عن البحث عن المنفعية ؛ فيتعين الاتجاه نحو خير اجتماعى مطلق، وتحقيق سيادة هذا الخير بالاعتماد على المثل والمحاكاة . فإذا ما قام العاهل بوظيفته خير قيام أصبح الجميع بصرف النظر عن مراتبهم يحترمون التمييزات التي يشير إليها نظام المراتب، فيقوم كل منهم بوظيفته الخاصة، فالرجل الحقيقي (جين) يحاول أن يظهر بمظهر الإنصاف (بى)، لأن العدالة ترتكز على مراعاة القيم الإنسانية، واحترام هذه القيم دون سواه هو الذي يجعل الإنسان إنسانية . وهنا يتلاقى تعليم كونفشيوس مع الأخلاق الإنجيلية، وهي : « لا تفعل في الغير ما لا تريد أن يفعل بك، فهل نستنتج من ذلك أو نفترض أن العدالة تفوق الإحسان ؟ بل إن احترام كرامة النفس وكرامة الغير، يسير دائما جنبا لجنب مع الشعور الدقيق بضرورة توجه جميع الكائنات إلى مركز واحد . فمن واجب كل أسرة ملكية وكل عاهل، أن يضع لهذا الانسجام صيغته الموسيقية حسب احتياجات الزمن، وأن ينشئ هكذا الوحدة الخصية بين القلوب .

ربما استطعنا أن ندرك مما تقدم كيف استطاع كونفشيوس من جهة أن يبشر بأخلاق ذات أساس ميتافيزيقي، وأن يتخذ من جهة أخرى المجتمع الإنساني غرضاً وحيداً لتفكيره وتأمله . إنه عاش في وسط الجدليين، وكان هو نفسه بارعاً في المحاجة، لكنه بحث عن المعرفة بطريقة أخرى . ولقد عرف أسرار الطبيعة، لكنه لم يبحث عن طريق السماء إلا فيما يتعلق باندماجه في وظيفة ابن السماء، أي الرجل الأوحد. كما أعلن أن في التفكير شيئا كثير الفائدة، لكن البحث وخصوصاً بحث مؤلفات الأقدمين – أفضل بكثير،

وسيكون غرض هذا البحث معرفة الأحوال الإنسانية . ومن ثم يستبعد كل اهتمام خاص بما وراء الطبيعة، وفي هذا يقول بأنه يجب تقديس أو تكريم الأجداد، ولكن لا يجب مناقشة الموضوعات الخاصة بالأرواح ؛ إننا نجهل ماهية الحياة، فهل نستطيع فهم الموت وما وراء هذا العالم ؟ يجب علينا أن نبجل الآلهة ونقدمهم، ولكن يتعين إظهار تقوانا بمراعاتنا للعدالة .

ولما لم يستطع كونفشيوس أن يطبق مبادئه كمستشار لحكيم متوج، بدا كأنه فشل في حياته . وقد شعر بحزن عميق عندما قربت حياته من نهايتها، لكن فشل رسالته السياسية قد عوض في رأي أشياعه بالدين الذي اعتقده وجد في نشره . لقد أطري كونفشيوس قيمة هذا الدين، فجاء تلاميذه يحاولون تبرير تماسكه ؛ وهذا هو الجوهري في الفكرة الكونفوشيوسية، إذ قال الإنسان أكثر من مرة : « إلى أنقل ولا أخترع » . وقد قرر أيضا : «أننا منجذبون بفعل ال «شي كينج » مثبتون بفعل ال « لي » مكملون بفعل الموسيقي ». .

هكذا، ترك خير ما في نفسه في تلك المؤلفات التي حاول تثبيت بقائها، وقد دلت الحوادث على أن في ذلك الكفاية للتغلب على الانحلال الاجتماعي والنظرى الذي كانت قد مهدت له السفسطة، كما كان هذا مما ساعده على إيجاد أنظمة متماسكة؛ وهنا يجدر بنا أن نقارنه بسقراط الذي استطاع أيضا أن يسيطر على محيط الجدليين الأدقاء، وذلك باكتشافه حقائق ثابتة في النظام الإنساني.

وهكذا، كان كونفشيوس سقراطاً صينياً، باعتقاده في القيمة العظمى للحكة ؛ مما تطلب عقد الآمال على العقل، وتذوق التجارب الحسية،

والنفور من المسائل العابثة بل كان سقراطاً صينياً بحكم مركزه الاستثنائي، باعتباره أصلا لثقافة قوية لها فلسفتها القوية أيضا .

ومما يبر هذه المقارنة إلى حد كبير ما رأيناه من ضروب المشاكل والحلول التي بدت هنا وهنالك، وسيساعدنا على إدراكها ما سنراه عندما نبحث في السفسطائيين المعاصرين لكونفشيوس والذين جاءوا بعده، ولنقصر الأمر الآن على نقطتين : –

١– بديهية وجود جواهر ومقدرتنا على إدراكها.، ٢– أهمية تمييزها أهمية كبرى .

إنه يوجد مبدئيا طبيعة إنسانية واحدة عند الجميع، وقد عمل اليونان على كشف أسرارها عن طريق التوليد السقراطي ؛ أما الصينيون فمن طريق تحليل التاريخ. وهذه الطبيعة الإنسانية هبة من السماء، وفي استطاعتنا أن نتجاهلها أو نخونها ولكن لا نستطيع أن ننتزعها، ولقد وصفها الكونفشيوسيون بأنها أنوار سماوية موجودة فينا تشبه بذور الحقيقة المعروفة في تفكيرنا الغربي . وقد نتعرض بسبب الغفلة التي تسببها لنا الحياة الشهوانية لعدم الولع بهذه الأنوار الثمينة ولعدم الاستمرار في تأملها . وعندئذ لا نرى شيئا وكأنها قد انطفأت، فيتعين أن نحيي وميضها ؛ بل أكثر من ذلك يجب أن نعود فتشعر بالإشراق الصادر منها، وعندئذ نصبح قادرين على معرفة أنفسنا وعلى معرفة الأشياء .

وقد أثبتت التاهيو (الدراسة الكبرى) بطريقة مؤثرة جديرة بالإعجاب العلاقة الوثيقة بين هذين النوعين من أنواع المعرفة . كان الملوك القدماء الذين يريدون إظهار فضائلهم الباهرة تحت السماء يحمون أولا بلادهم ؛ ولما

كانوا يريدون حكم بلادهم أخذوا يهتمون أولا بمنازلهم؛ ولما كانوا يريدون الاهتمام منازلهم، فقد بدأوا ينظمون شؤون أنفسهم، ولما كانوا يريدون تنظيم شؤون أنفسهم فقد بدأوا بتقويم قلوبهم ؛ ولما كانوا يريدون تقويم قلوبهم فقد بدأوا بجمل تفكيرهم خالصا ؛ ولما كانوا يريدون جعل تفكيرهم خالصا، فقد بدأوا برفع مستوى معلوماتهم إلى الذروة، ورفع هذا المستوى إلى القمة هو إدراك الأشياء. وعند ما أدركوا الأشياء بلغت معلوماتهم الذروة ؛ ولما بلغت معارفهم الذروة أصبح تفكيرهم خالصة ؛ ولما أصبح تفكيره خالصا كانت قلوبهم قويمة ؛ ولما صارت قلوبهم قويمة استطاعوا تنظيم أنفسهم ؛ ولما أصبحوا مطابقين هم أنفسهم للنظام استطاعوا السهر على منازلهم، ولما سهروا على منازلهم تمكنوا من حكم بلادهم ؛ ولما أصبحت بلادهم محكومة، وجدوا ما تحت السماء في سلام.

وبهذه القضايا المركب بعضها على بعض، والتي جاءت بترتيب تنازلي ثم تصاعدي، يجب أخذ كل حد بأكمل معناه . فإدراك الأشياء معناه إدراك الكون وكشف موضوعيته، ويجب الوصول إلى هذه النتيجة لإدراك الكمال، ويتعين القيام من هذه النقطة التنسيق النظام الإنساني تنسيقا كاملا، فإصلاح المجتمع يفترض الكمال، والكمال يظهر الأنوار التي أخذها العاهل عن السماء تسطع بكل بهائها.

فيوجد إذن كائن معقول أو معقولية لها قيمة الكائن . والمعرفة المرضية، وهي شرط أساسي للعمل العادل، ستكون تلك التي تميز الجواهر في صفاتها المميزة . أليس، بطريقة مشابهة، كان البحث السقراطى النائي من تحليل الآراء يسير نحو الحقائق العامة المجردة ؟ فمسائل «كراتيل » قد استعرضت بلا شك في التفكير الصيني .

الحكم هو التقويم؛ وإذن، فالأعمال لا يمكن أن تكون قويمة إلا إذا عبرت عن طبيعة كل فرد حسب مكانته في المجتمع ؛ فيتعين أن يسلك العاهل مسلك العاهل، والرعية مسلك الرعية، والزوج مسلك الزوج، والأب مسلك الأب، والزوجة مسلك الزوجة، والابن مسلك الابن . وكثيرا ما يكذب الفرد على اللقب الذي يحمله، وكثيرا ما تضطرب الأمور كلها بسبب اضطراب الأنواع ؛ فالسلام والعدالة والتناسق كل أولئك يتطلب خضوع كل للاسم الذي يحمله ويدل على عنصره . فإذا راعى الملك ذلك، جعل جميع التسميات صحيحة (تشانج مينج).

ولا يعزب عن بالنا أن العاهل، باعتباره الرجل الأوحد من الوجهة النظرية، هو الذي يضع الأسماء في تناسب حسب مطابقتها للأشياء، وليس هنالك سواه من له صفة لتثبيت هذه العلاقة بين الأفعال والعناصر . فإذا كانت التسميات صحيحة، استطاع كل فرد القيام بمهمته، وسار كل شيء في الدولة سيراً منتظماً .

أما النص الآخر، وهو « التشونج بونج » المنسوب إلى «تسى سى يوه» أحد حفدة كونفشيوس فهو يحدد شروط التناسق العالمي .

إنه يتعين أن يكون العاهل لا محالة مركزاً في النسق، متجنباً كل مخالفة له، طارداً لها. فكلمة « تشونج » أي الوسط، معناها عدم التحيز المطلق، وهي صفة العاهل الكامل، الصحيفة الوحيدة التي تشبه نقطة ارتكاز الدائرة . فإذا استطاع هذا الوسط أن يجعل للعمل فاعليته، أنتج ال « يونج » أي

الاستقرار في النظام العالمى[٣٦]؛ ولكنه يبلغ حد الكمال طالما لا يشتمل عبقرية خاصة، إذ أن مهمته الوحيدة هي أن يستغل طبيعة الأشياء . وما يجب على « تشونج » من تثقيفه لنفسه يتطلب معرفة بني الإنسان المحيطة بمعرفة السماء.

ولنفهم من ذلك ما يأتي : « إن التفويض السماوى يكوِّن طبيعته »، وهذه هي الجملة الأولى للكتاب المشار إليه، أما مهمته فهي تمجيد وإعادة تنظر الطريق (تاوو) ؛ وهذه المهمة محتمة على « الرجال والنساء »، فقاعدة الإنسانية هي إذن الإنسانية نفسها[٣٧]. لا شيء يجعل الإنسان كاملاً إلا الإنسانية، « والكمال (تشينج) هو الذي يوجد الكائن » .

وسنزن طرافة فلسفة ما وراء الطبيعة الكونفوشيوسية بمقارنتها بالأبحاث الفلسفية الباقية ما قبل التاريخ في كتاب « شوكينج »، والتي عاد فأخذها سى مات سين، ألا وهي قواعد ياؤو وشوين وجزية (يوكونج)، وخطبة كان؛ وسنكتفي بذكر ما تشمله القاعدة الكبرى وخطبة كان .

حدث أن أحد الملوك القدماء سد مياه الفيضان فأدى ذلك إلى اضطراب نظام العالم، وجاء بعده «يو» فأراد إعادة النظام فألهمته السماء بالخطة الكبرى (هونج فان)، وهي خطة نموذجية لتنظيم الكون، وتشمل ما يأتي :

---

(٣٦) هذه المقابلة بين وجهة النظر الكونية والأخرى الديناميكية، تذكرنا بالمقابلة بين نظرية تاوو ونظرية تو . أما مؤلف « شونج بونج » فقد عرض لنا مذهب كونفشيوس في صور تاوية .

(٣٧) هذا النص يحوى آراء تذكرنا بنظريات أرسطو الثلاث : تقابل القوة والفعل، الوسط أو التوسط، الرجل الفاضل هو قانون الأخلاق .

أولاً– خمسة عناصر: الماء، والنار، والخشب، والمدن، والتراب، ولكل منها تصرف خاص.

ثانياً– خمسة أعمال: حال احترام، وكلام لائق، ونظر ثاقب، وسماع منتبه، وتفكير نافذ.

ثالثاً– ثمان وظائف إدارية : تغذية، وتجارة وقربان، وأشغال عامة، وتعليم، وعدل، وضيافة، وجيش.

رابعاً– خمسة منظمات للوقت : سنة، وشهر، ويوم، وكواكب سيارة، ومجموعة نجوم أخرى، وتقويم.

خامساً– عند العاهل : كمال أعلى وهو الشرط الأساسي للسعادات الخمس من أجله ومن أجل شعبه .

سادساً– ثلاث فضائل : تقويم (القلب)، واستقامة (مفروضة على الغير)، وعزم، وحكم.

سابعاً– طريقة للخروج من الشك : وهي تشمل وسيلتين من وسائل العرافة ومعرفة المستقبل .

ثامناً– خمس ظواهر : المطر، والشمس، والحرارة، والبرودة، والريح؛ فإذا وقعت هذه الظواهر في مواعيدها أكدت حسن سلوك العاهل وإدارته ؛ أما في الحالة العكسية فيكون ذلك بمثابة إنذار له .

تاسعاً– خمس سعادات : الحياة الطويلة، والثروة، والاطمئنان، وحب الفضيلة، والحياة الكاملة .

وهذا الملخص الذي يكاد يكون موازيا للنص نفسه يحيط بجميع ما تحويه الحكمة الصينية في الألف الثاني قم، أي في نهاية العصر الذهبي الفطري .

و بديهى أن هذه الفلسفة الدينية المبكرة، لم تدرك إلا بعد تجارب عديدة وتفكير طويل؛ وهي تسامت حضارة توازى حضارة البراهمانا التي كثرت فيها أيضا التبويبات المنظمة .

أما الخطبة، فهي تلك التي ألقاها «ك» أحد إمبراطرة أسرة « هيا »، وقد قالها في مدينة «كان » عندما شرع في محاربة أمير مقاطعة هو. وكان هذا الأمير «قد احتقر بعجرفة العناصر الخسة، وترك في إهمال المبادئ المنظمة الثلاثة» وبعبارة أخرى لم يحافظ على المسلك الذي يتطلبه توافق العناصر والفصول، ولم يراع العلاقات القانونية بين السماء والأرض والإنسان الذي هو واسطة ما بينهما .

وهكذا يفقد التوازن، ويترتب على ذلك أن السماء توقف، وتلغي الخلافة الممنوحة للأمير، ثم تقوم الحملة التأديبية، « فتنفذ باحترام العقاب السماوى »

وهنالك فرق شاسع بين هذه الأسانيد والتوسع الذي حدث في عصر الكونفشيوسيين الأوائل الذين جاءوا بعد ذلك بنحو ألف عام ؛ فلا فلسفة ما وراء الطبيعة، ولا النظرية الاجتماعية، تستخلصان من المصدر المشترك، وهو فعل العاهل الدينى؛ ولكن المعارف الرئيسية قد وضعت بعزم مؤثر في هذه الأسانيد .

وتختتم هذا البيان الخاص بالتفكير في العصر القديم ببيان موجز عما يشمله ال « بي كينج »، الذي لا ريب في أنه أقل الكتب القديمة المتأثرة بالكونفشيوسية، برغم أن الأستاذ قد نسب له أهمية كبرى، ذلك بأن الطريقة التنبؤية الواردة فيه، قد اعتبرت ابتداء من العهد الكونفشيوس مفتاحاً للمستقبل.

إننا لا نجد أي أثر للوقائع التاريخية في هذا الكتاب، وإذا بحثنا فيه عن شرح للحوادث الإنسانية أو الطبيعية، فما هذا إلا لأننا نعتبر الترتيبات المنظمة فيه رمزية.

والمعنى الأول يتلخص في ترتيب الأشكال الذي يتوصل إليه برسم خطوط ذات طول معين، وخطوط يبلغ طولها نصف الأولى تم تضم أطرافها بعضها إلى بعض، وترتب مجموعات ثلاثية أو سداسية ؛ فالأشكال الثلاثية والسداسية الناتجة من ذلك تتخذ ترتيبات مكونة من عصى منبئة قبل رسمها بالريشة، والاعتقاد بأن الماء تهي إيحاءات أو تظهر نيات بأشكال يفسرها السحر، لعب دورة هاما في الطقوس الكثيرة التي كانت قائمة في العهود التاريخية .

مثال ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا تعيين يوم الدفن ومكانه استشاروا نوعاً خاصاً من النبات ؛ وذلك أن يجمعوا حزمة من عيدانه الجافة، ثم يلقوها على مكان مسطح، ويلاحظوا الموقع والشكل اللذين تتخذها، وأحيانا كانوا يأخذون صدف السلحفاة ويقربون منه قطعة حديد محماة، فإذا اختطت بخطوط متناسقة اعتبر ذلك على الإجابة المناسبة . والفصل السابع من الخطة الكبرى يوصى باستعمال السلحفاة والأوراق الألف كوسيلتين لأخذ

النصيب ؛ وقد جاء ال « بي كينج » فرضى مثل هذه الاحتياجات .

وكان النص الأصلي مقصورة على ثمانية كودا، وهي :

ثلاثيات تشمل كل منها ثلاثة سطور كاملة أو مقسمة [٣٨]، فإذا جمعت في شكل سداسى كونت ٦٤ شكلاً . وتفسير كل شكل بشيء معين أو بمعنى محدد يرجع إلى عهد أحدث؛ وكان هذا التفسير يستخدم كل الرموز والتركيبات الناشئة عن سقوط الغصون الدقيقة ولبيان المستقبل[٣٩]، وكانوا يظنون أنهم بهذه الطريقة يضمنون نجاح المشروعات ؛ على شريطة أن يعملوا في الوقت المناسب، ويمتنعوا عن العمل في الوقت غير المناسب .

وقد حاول الكونفشيوسيون وضع نظام العمل الإنساني فرأوا في هذا الكتاب طريقة للخضوع في جميع الظروف إلى الإرادة السماوية، وقد تخيلوا ثلاثة موال ذوي سلطة موقرة في هذا الكتاب العظيم، وهم : فوهى كاشف الثلاثيات ؛ وين ونج أب الإمبراطور الأول من أسرة تشي يو ومخترع السداسيات؛ وكونفشيوس محرر أقدم الملحقات والتفاسير .

وقد أخطأ دى هارليز، عندما افترض أن الكونفشيوسيين هم أول من استعمل ال « بي كينج » للتنبؤ؛ فالواقع أن هذه الطائفة قد خضعت لتقاليدها وجعلت من هذا الكتاب مفتاحاً للتنبؤ، ثم أدخلت تفسيراته فلسفة بأسرها.

ومما لاحظه « سوذوي » أن الحواشى تنبئ عن طريقتين متعارضتين، إذ أن مقابلة الخط الكامل بالخط المنكسر ترمز إلى قوى متضادة تظهر دائما

([٣٨]) مثل = سماء ؛ = نار ؛ == رعد ؛ د ريع ؛ وهر ؛ = = أرض

([٣٩]) شاقان : س – ماتسيين ١ مقدمة ٨,٥؛ ح ٤ ص ١٧٢، ٢٦١

متعارضة في الطبيعة : الفرد والذكر، والحرارة والضوء من جهة، والزوج والمؤنث، والبرودة والظلام من جهة أخرى، فالفريق الأول هو ال م يانج »، والفريق الثاني هو ال « يين ». وإذا كان في كل هذا حقائق مستقلة ومتعارضة، فالفكر الصيني القديم ثنوى بلا شك، وهو بحركة إلى الأمام سيكون مسرحا لكفاح غير منظم . وإذا كان الين واليانج حالين « modalites، لمبدأ واحد، فإن معارضتهما لن تكون إلا نسبية، معناها التكامل أو التناوب التعادلي . ولم يكن الافتراض الأول ليرضى الحمية الكونفوشيوسية المتعلقة بالنظام، إذ أن المتعارضات لا يصح أن تستبعد وسائل التناسق، بل هي مجرد عيوب في النسق.

وبعبارة أخرى، فإن فكرة ال « بي » التي معناها التبدل والتغير، تخفي بين ثناياها معنى جوهر يا ذاتيا، وإن المستقبل ليس مجرد نتيجة للتنازع بين اليين واليانج فالكائن والحادث يختلف في مظهره باختلاف العاملين المتناسبين، وهنالك في الطبيعة أشياء تتأرجح بين هذا المظهر وذاك .

وربما لا نفهم تحول مادة من المواد . ولكن قانون التطور مفهوم ظاهر، فدودة القز تصبح فراشة، والصنعة [الكيمياء] تفترض أيضا تغيرات تساعدها أسرار الأعداد المعروفة جدة في الروح الصينية ؛ وإذا زادت عندنا وحدة أو نقصت فالمسألة لدينا مجرد مسألة كم، أما عند الصينيين فهي دلالة أو سبب لاستحالة كيفية كاملة لا جزئية . والانتقال من الزوج إلى الزوج ومن الزوج إلى الفرد يدرك، والمقابلات أو المطابقات بين الرموز المتوازية تفتح مجالا لمناظر غير محدودة بها تتصور الأشياء . ويرينا ال « هي تسيه » – وهو ملحق « للبي –كينج» يرجع عهده غالبا إلى القرن الرابع أو الثالث ق م – كيف أن معنى هذا الكتاب الخفي الغامض قد أصبح واضحا حسب رأي

الكونفشيوسيين ؛ فقد صوروا ال « دى » بأن جعلوها مقدرة لا نهاية في التبدل بفعل نشاط الرجل الأوحد المالك المتصرف في القوى الطبيعية، وموجهها حسب الجهات الأصلية « بين يانج، هذا هو التاو » فلماذا لا نجد في التاو، أي طريق الإنسان مظهرا حاسما للتاو المطلق، وهذا المظهر يكون الطريق إلى السماء ؟ فالذي صنع الفصول هو الذي صنع الحرارة والبرودة، والذي صنع الفضاء هو الذي صنع الشمال والجنوب والظلمات والنور ؛ هو الذي ينظم جميع التناوبات . فالبين واليانج وعدم انتظامهما أو تكاملهما، وإنتاج العناصر، وتوالد العشرة آلاف كائن أو العالم التحت السماوى [٤٠] كل ذلك تعتبر تطبيقاً لقواعد البي كينج، على شريطة أن تكون الأشكال متعادلة مع الأعداد .

فهذه الرمزية المرتكزة على الحساب، وهذا التفكير النظري عن الزوج والفرد، يذكر أننا بعض الأفكار الإغريقية، وبخاصة الفيثاغورثية . وإبدال الظواهر الطبيعية برموز قابلة للمس، ومن شأنها أن تركب بعضها على بعض فتعبر عن تركيب الحقيقي، يذكرنا أيضا بالطابعية العالمية للايبنز . ولا نبغي أن ننسى الصبغة الصينية التي تسير عليها فلسفة ال «بى كينج». فهي تدعي لنفسها القدرة على جعل العالم قابلا للفهم فحسب، بل وللترتيب أيضا. والنشر منذ الآن إلى طريقتين محليتين استخدمتا لاستغلال نظام التغير : الطريقة الكونفوشيوسية التي تبحث فيه عن وسيلة لمراقبة العاهل ومعرفة ما إذا كان يسير بالنفاق مع السماء ؛ والطريقة التاوية التي تجد في توحيد مبدأ التغيرات وسيلة لجعل الأمور مطابقة للطبيعة، ولقسر قواها وجعلها تنتج شيئا

(٤٠) بالضبط ١١٥٢٠ حقيقة بين أو يانج ممثلة في أربع وستين شاملا سداسياً . راجع جرانيه الفكر الصيني، ص ١٣٨، ١٩٦

فوق الطبيعة . ولا يجب أن نخدع بهذا الاستعمال الأعداد الذي هو استعمال كيفي أكثر منه كما، بل هو يرمي إلى استيعاب الحقائق أكثر من وزنها . فقد يبدو أن استخدام الميدان المكدسة وفلوس السلحفاة يرمي من جهة إلى التوجيه نحو الحساب، ومن جهة أخرى إلى التشجيع على الهندسة ؛ ولكن ليس الغرض هذا أو ذاك . وإذا كنا نطلب من ال « بي كينج» أكثر من مجرد حيل تنبؤية، فإننا لا نصل إلا لمجموعة رموز ذات ضرورة موضحة.

٥- تنظيم التصوف الغنائي : التاوية القديمة

سبق أن أشرنا في هذا البحث إلى فكرة الطريق أو التاو، ذلك لأنه توجد نظرية التاو في الكونفوشيوسية . لكنه كان مقدرة لطائفة خاصة أن تجعل التاو أساسا للحياة وللوجود . ولما كانت التاوية يردع عهدها إلى عقائد أولية جدا، وإلى العمل بها في زمن أولى قديم كذلك، فلا يستغرب أن نسند أصلها إلى أزمنة أبعد قدماً من الأخلاق التاريخية التي تنسب للكونفشيوسية ؛ وهذا لا يمنع من أن ماضي هذه الطائفة المحقق لا يتجاوز عصر كونفشيوس نفسه .

وهنالك قصة تقول إن كونفشيوس قبل بدء دعوته بخمسين عاما زار «لاونسيه» أب التاوية، واستشاره مرة واحدة في حياته . لكن هذه القصة هي مجرد خيال ابتكره التاويون، كما اخترعوا غيرها من الأحاديث التي نسبت إلى هذين الأستاذين . ودليل ذلك هو الدور المتواضع الذي جعل لكونفشيوس في هذا الحين، إذا اعترف بأن محدثه ظل في نظره لغزة لا يدرك، مثل التنين ذاك الحيوان العجيب .

أما لاوتسيه في نظر النقاد الأوربيين فهو على ما يبدو مجرد عنوان كتاب، سمى أيضاً « تاو توكينج » أي كتاب الطريق والفضيلة، أكثر من أنه

اسم شخصية تاريخية، فالحكيم الذي سمي بهذا الاسم هو من عالم الأساطير، والكتاب الذي قيل إنه ألهمه لا يؤكد وجوده إلا في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد أسوة بعمل «تشو وانج نسيه » وهو أول التاويين الذين يعرفهم التاريخ . وإذا ما وضعنا هذا التحفظ، أو هذا الاحتراس،لا نكون مخطئين إذا ذكرناه على أنه شخصية كان لها وجودها.

ومهما يكن، فإن الفلسفة التاوية توجد في ثلاثة مؤلفات : اللاوتسيه، والتشوانج تسيه، واللى تسيه . وهذا الأخير، الذي يحمل اسم الأستاذ الثالث لا يمكن تحديد تاريخه تحديداً دقيقاً : فهو يرجع إلى ما بعد القرن الثالث والقرن الأول ق م[٤١]. ولكن إذا كان نص هذه الأسانيد الثلاثة معروفاً ومحدداً إلى درجة ما، فإن إدراكها إدراكا تاما يتطلب تنقيبا نقديا للقانون التاوى الذي وضعه بيانه الأبي « ليون فيجير » ؛ فالمجال ما زال في حاجة إلى دراسة طويلة غير ممهدة .

فنحن إزاء التاوية كما كنا إزاء البوذية عند ما شرع الأستاذ « بورنوف » في دراستها، بل إن المهمة أكثر شكا، لأن النصوص غير موجودة إلا باللغة الصينية، فضلا عن أن بعضها فيه كثير من الأمور الغريبة والخفية .

فالتاو هو المبدأ السري للتطور العالمي، فإذا لم ننظر إليه مجرداً واتجهنا إلى فاعليته فقط، اتضح لنا أن المبدأ هو تاووتو، أي قوة التاو ؛ فهو على هذا الاعتبار قابل للتسمية لأنه معين على أشكاله المختلفة : هو الكائن المتولد عن ضده اثنان أمام أصله الذي يوازى واحداً . لكن اثنين ينتجان ثلاثة

---

(٤١) وإذا ضربنا صفحاً عن تاريخ النصوص نفسها، واعتمدنا على التقاليد أو على تاريخ حياة مؤلفيها الحقيقيين أو المنسوبة إليهم، يتضح لنا أن « اللاوو » يرجع إلى القرن السادس قم. (٦٠٤م)، وأن « اللى » يرجع إلى القرن الخامس، . والتشوانج، إلى النصف الثاني من القرن الرابع .

وين وينج متناسقان بقوة نفسية حيوية (كى).

ففي هذا الحامل [أو الهيكل] الميتافيزيقي تشبه التاوية مذهباً عقيدياً ولكن يجب تفسير هذا المذهب الكوني تفسير ديناميكياً عملياً – العدم الأولى هو طريق الحكيم : إذ ليس الأمر مجرد تفكير نظري في الأقانيم كما هو الأمر في سوريا، بل يتعين العودة إلى البساطة الأولية مع التجاوز عن المعارضات النسبية، أي معارضات المقل ومعارضات الأخلاق . فالفهم هو الكف عن معرفة الحق والباطل، هو الكف عن فعل الخير أو الشر؛ أفكار نسبية، وكلها عقيمة .

فالذي يعلمنا الحق يخدعنا، والذي يمتدح الخير يفسدنا ؛ هذا وذاك يجعلاننا عاجزين وتعساء. فالفاعلية والسعادة لا يمكن الوصول إليهما إلا بالانضواء تحت عدم الفصل التاوى (ووى)، وهي السيادة التي لا تخطى والسيادة الكاملة ؛ وبعبارة أخرى يتعين تحقيق الحلو .

وهكذا، نرى الحكمة التاوية ليست عقيدة إلا من الوجهة النظرية المجردة ؛ بل هي تشبه التقشف اليوچينى، لأن انقباض الوظائف الحساسة في القلب وإفراغ العقل المسهل بحركات رياضية تنفسية، يعتبران من الوسائل الحاسمة للوصول إلى امتلاك المطلق بالانجذاب .

نحن لا نفكر هنا في الإيحاء بوجود اتصال واقعي بين التقشف الصيني والتقشف الهندى، برغم أن الأساطير تقول لنا إن لاوتسيه قد ختم حياته في الغرب الأقصى ليعمل على نشر مبادئه ؛ لكن الواقع هو أن هاتين الطريقتين في السيطرة على الحياة مؤسستان على عادات أولية جدا، وهذا ما جعل فيهما شيئا مشتركة . غير أنه مما لا ريب فيه أن التاوية كانت بالنسبة إلى

الصين، كما كانت اليوجية بالنسبة إلى الهند، انقلاب على الدين التقليدي، وحمية شديدة في سبيل المطلق ؛ وفي صدد ذلك نذكر أن آل « تاوو توكينج» وآل د نان هوا كنج » المنسوبين إلى تشوانج تسيه، يتعادلان مع الأوپانيشاد في عظمتها، وفي قوة حكمها وأمثالها .

يتصور «لى تسيه » التاو باعتباره طبيعة دائمة التطور . وأول تكوينها للمخلوقات يفترض أربع مراحل : ما قبل النفثة، والنفثة، والشكل، والمادة . وهو يضع هذا التحول في حساب « لى كينج) : إحداث الواحد، وإحداث السبعة من الواحد، والتسعة من السبعة، وفي القوة الفعالة، ثم العودة إلى الواحد. وقد تولدت الديدان والحشرات عن بعض النباتات، ثم تولدت الطيور من الحشرات . وقد يتحول النبات تدريجياً إلى الضبع، ثم إلى الحصان، وأخيراً إلى الإنسان الذي يجب أن يعود إلى المبدأ.

وإليك الطريقة : إن مصير الروح، بما أنها سماوية مرتبط بجوهرها، بعكس الكائن الحي، وهو السائح الذي لا يستريح، فإن الموت وطناً ومركزاً دائماً .

وعلى مثل هذه الأسس تعتبر فلسفة « تشوانج تسيه » الغنية القوية، من أطرف عبقريات الصين، بما امتزج بها من الدعابة والشاعرية . ويبدو أن هذا الفيلسوف أقل اهتماما من «لي تسيه » بالمستقبل خالق الظواهر، بل هو يميل إلى إظهار نسبية نعم ولا، لكي يتقرب بالتاء الذي يحوي أصله أسوة بلاو تسيه .

لقد رأى ذات ليلة مثلا أنه كان فراشة، فلم يستطع أن يقول هل حقيقة كان فراشة، أم أن الفراشة هي التي حلمت بأنها كانت تشوانح نفسه . وكذلك إنه على أثر وفاة زوجته أخذ يعزف ويغني، لا لأنه عديم الشعور، بل لأن

زوجته عادت إلى حظيرة المبدأ، إذ حلت يقظة الموت محل حلم الحياة ؛ فبين هاتين الحالتين ليس الهباء هو ما نظنه كذلك .

إن التأمل الذي يغرقنا في التاو يحقق فينا الفراغ، لأنه يجعل قلوبنا تصوم؛ فالرجل الحقيقي الذي يمتزج بالتاو عن إدراك « ينسى الكائنات والسماء ونفسه»، وهو « يجعل روحه جامعة لحواسها فيصل إلى الهدوء والطهارة » ؛ وهو يعيش طويلاً لأنه لا يضنى جسمه ؛ وفيها هو خارج مناطق الفراغ الست، يفكر ولا يتكلم ؛ وفيما هو داخل المناطق الست يتكلم ولا يتناقش ؛ فالحكيم يجمع، أما الرجل العادي فيفرق .

وملاحظة الظواهر لا تقدم لنا معارف ومعلومات إلا بإدراك المتناقضات إدراكاً في آن واحد : إنها هذه الملاحظة تسير بنا إلى حدس المبدأ ؛ وبينما المناقشة أو التحليل يبعدان العقل عن الحدس، زى التركيز يقرب العقل منه . فالمعرفة الصحيحة، والتحرر، وإطالة الحياة إطالة لانهاية لها كل أولئك مظاهر مختلفة التقدم واحد. « وبعد حياة تمتد ألف سنة يرتفع الإنسان الحقيقي إلى مرتبة الأرواح، فيصعد على سحاب أبيض وينتقل إلى موطن السيد الأعلى» ذلك تاليه يجعل الإنسان يتجاوز الموت ويحول النفثة الحيوية إلى روح .

إن هذا المذهب يحل مشكلة الخلاص بطريقة متوسطة بين اليوجية والبوذية . فالانتقال إلى ما وراء الحياة وما وراء الموت، يؤدي إلى نفس النتيجة التي تؤدي إليها النيرفانا بانجذاب يمكن مقارنته بما جاء في اليوجا، ولكن بدلا من أن تتضاءل الحيوية، ثم تخرج من الجسد نراها محتفظاً بها ببخل كأنها رأس مال ينتج أرباحاً ؛ فالتركيز يقويها بدلاً من جعلها مجردة . وبينما اليوجية تجد في كونها الصغير المسيطر عليه طريقة للسيطرة على

الكون الكبير، نرى التاوية تعطى الفالم نسقها الخاص ؛ وهي تلاق هكذا صيغاً رواقية . مثال ذلك أن « تشواج تسيه » يقول على طريقة ما جاء في العبارة اللاتينية : أنقاض ترهيب الجسور . والبوذيون، شأنهم شأن التاويين يصلون إلى الهدوء، لكن الأوائل يصلون عن طريق العقل، والآخرون عن طريق إهمال العقل والانتقال إلى ما وراءه . والأفكار التاوية الخاصة بالفراغ وعدم العمل (ووُوِى)، تسير جنباً الجنب مع النظريات البوذية ؛ لكن الفراغ هنا معناه عدم وجود معارف أولية وعدم الاهتمام بأي شيء، لا عدم وجود مؤدى لأية فكرة ؛ أما عدم العمل فمعناه إرادة راسخة في ترك الطبيعة الطابعة تفعل ما تشاء، لا إزالة البقايا التي تتركها الأفعال السابقة (كارمان).

والواقع أن التاوية مذهب تفاؤلي للطبيعة، أما البوذية فنظرية منه تشاؤمية . ولا يجب أن يعزب عنا هذا التمييز الجوهري، عند ما نشرع في بيان العلاقات الفعلية التي وجدت في الصين بين الديانتين.

وهنالك طريقة حاسمة جداً لتقدير التاوية، وهي أن نرى فيها منذ بدء عهدها رد فعل قويا ضد الطقوس القديمة، وضد أهم مؤسسيها . وبديهى أن التصوفية التاوية ناشئة عن عقائد وعادات سابقة لكونفشيوس، لكن تحريرها بين القرن الرابع والأول قم، من التاوتوكينج واللي تسيه والمنّانهوا كينج، يؤكد اهتماماً مستمراً بمقاومة الأنظمة القديمة، وهدم نفوذ الحفلات وآداب اللياقة والمراسم . فالتاويون يحتقرون العقل والعادات الاجتماعية، كما كان جان جاك روسو يكره فلسفة الاستنارة والأدب المنافق . وبرغم البون الشاسع بين الأزمنة والأوساط، نرى المقابلة التاوية والكونفشيوسية تقارب الخصومة التي كانت قائمة بين روسو وفولتير ؛ فرجال الأدب والعقليون في القرن الثامن عشر رفضوا « السير على أربع أقدام » لأنهم يريدون أن يعيشوا حياة أسعد؛

وكذلك فعل التاويون إذ قلدوا روسو فيا كانوا يفعلون من الدعاية للاتجاهات الرومانتيكية : نعني التصوفية الطبيعية، ومقت عادات النفاق، والتمسك بالإلهام الناشئ عما فوق الإدراك، والروح الشعرية الغنائية المتطرفة . وإذا راجعنا التاريخ لا نجد عصرين تقابلت فهما الأفراد والجماعات، والعبقرية والمعرفة والحمية والعقل، كما تقابلت في هذين العصرين.

٦- فلسفات قديمة

يتخطى المرء إذا ظن أن الصين القديمة كانت إما تاوية وإما كونفشيوسية ؛ فهاتان الديانتان تعتبران طريقين للتفكير، ولكن وجد بينهما طرق عديدة متوسطة أخرى، ونجد الكثير منها عند بعض المدارس أو بعض المتأملين المستقلين.

على أنه يجب أن نتجنب بنوع خاص أضرار الوهم الذي أشرنا إليه عندما درسنا مذهب زرادشت : فكما أن هذا الأخير كان وقفاً على طائفة واحدة متواضعة في عهد الأسميدينيين والأرساسيديين، كذلك لم تبلغ التقاليد الكونفشيوسية ذروة سيطرتها إلا بعد مضي خمسمائة عام على الأقل ؛ فالنحلة أو المذهب التاوى لم يصبح ديانة إلا عندما اتخذت البوذية مثلاً لها . أما العهد السابق للإمبراطورية فقد كان عهد فوضى في التفكير وفي السياسة على السواء ؛ لكن الحاجة إلى تفكير متماسك، متضامن مع الضرورات الاجتماعية، ظهرت بقوة قاهرة فأثارت مذاهب كثيرة ؛ وفيما يلي بعض النماذج الجديرة بالذكر:

من المذاهب التي سادت على الكونفشيوسية في القرن الثالث ق م مذهب موتسيه أو موتي، وقد أسس في النصف الثاني من القرن الخامس، لكنه كان مصطبغة بصيغة الطوائف المتعصبة والمولعة بالسلطة . ومع ذلك،

فمن العجب أنه إلى جانب احتجاج هذا المذهب على روح القبيلة احتجاجاً شديداً، نراه وجه جهوده نحو حقيقة اجتماعية ذات مدى عالمي . وكان يبدي إرادة قوية نحو إنقاذ الأخلاق التقليدية، فكان متفقاً في هذا الصدد إلى حد ما مع الكونفشيوسية ؛ بيد أنه كان يحتقر تكوين الشخصية احتقاراً تاماً، مع يقينه بأن المجتمع تابع للأفراد. هذا، وقد فسرنا بعض معلوماتنا عن الصين القديمة بشابهات لحركة التفكير في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ؛ وسنعود الآن إلى مثل هذه المشابهات . لقد كان « موتسيه » مشغوفاً بالحضارة كفولتير، لكن الغريب عنده كان محاولته رفع الحضارة بوسائل أقرب إلى وسائل روسو : العقد الاجتماعي والعطف غير المتحيز نحو الإنسانية بأسرها، ومقت الترف، بل ورسالته « ضد حفلات التمثيل » ! ونضيف إلى ما تقدم أن أنصار « مو » لم يمتازوا بتقشفهم التشاؤمي فحسب، بل عملوا على نشر دعايتهم بالوعظ، وحاولوا أن يصبحوا من نظريي فن الإقناع؛ وهكذا أصبحت الأقسام من أربعين إلى خمس وأربعين من الموتسيه ذات قيمة كبرى في تاريخ المنطق، برغم أنها جاءت متأخرة قرنا ونصف قرن على الأقل عن مؤلفها الذي نسبت إليه.

ثم جاء تشوانج تسيه ومانسيوس فأخذا يدحضان هذا المذهب، فظهرت المعارضة القديمة بين مو ويانج شو . ولما كان هذا الأخير من أنصار الذهب الفردي المتطرف الشديد، الذي يشبه مذهب شتيرنير، كان يبدو تعارض واضح، خصوصا إذا راعينا أن يانج يمثل الأنانية العليا، ومو يمثل أنصار الحب العالمي .

على أن هذين الحكمين مبالغ فيهما . فهل من الأنانية عدم الاعتقاد في السعادة أو في السرور ؟ كان يانج شو يرفض القيام بأي عمل لصالح الغير،

لكنه كان يرفض لاعتقاده بأنه لا يمكن أن نعمل شيئا لصالح الغير، كما كان أكثر إظلاما من أبيقور الذي شبه به، بل زاد على التاويين شدة في إنكار الأخلاق والسياسة، إذ رفض الالتجاء إلى عدم العمل باعتباره قوة لا تخطى . وهكذا، كان تاوياً بدون تاو، إذا صح لنا أن نعبر بهذا التعبير ؛ ذلك لأنه كان يرفض الالتجاء إلى الطبيعة، أو الثقة في الحياة .

وقد مر هؤلاء المفكرون الممتازون بابتكاراتهم في أفق الصين القديمة الفكري، كما مر غيرهم أقل منهم شهرة، على أن هذا التفكير المتنوع لا يمكن أن يقع تحت ترتيب .

وقد يدهش مؤرخ الفكر العالي أمام قرية التفكير الصيني وخصبه، في ذاك العصر الممتاز الذي امتد من القرن الخامس إلى الثالث ق م . فإذا وضعنا هذا التفكير نحت أبواب شائعة ما استطعنا أن نستخلص منه معنى واضحا : فمثلاً إن عزلنا المذاهب الفلسفية (كيا)، عن مذاهب الجدليين، والفقهيين، نجدنا لا نستطيع تحديد هذا العزل تحديداً دقيقاً .

والمعارضة الأساسية التي كانت قائمة بين الأدباء والأتقياء، بأن هؤلاء كانوا يمقتون ما يحترمه أولئك، قد شجعت على ظهور سفسطة جديدة ؛ وبخاصة وكونفشيوس وار باب مذاهب تاو الأولى كانوا مبالين للجدل، برغم مبادئهم التي قامت فلسفاتهم عليها .

ففي ذاك الوقت حيث وقع الانتقال من عهد الإقطاعيات إلى عصر الإمبراطورية، في ذلك الوقت، حيث كانت تبني وتهدم أم عظيمة، أخذ المفكرون الدقيقون يبيعون نصائحهم إلى الملوك ذوى العروش غير الثابتة ؛ كما حدث في بلاد أخرى، حيث كان يتناول أمثال جورجياس وبروتاجوراس

أجرة نظير تعليم فن النجاح . ولم يمتز كونفشيوس عن أولئك الناس إلا بنزاهته الشخصية، وبواقعيته الكونية، وبحميته للتقاليد : فالفارق إذن عظيم، لكن وجوه الشبه مؤكدة، فيما يتعلق بالبحث عن الحقيقة بواسطة المصادر اللغوية .

وقد وجد مذهب تصحيح الأسماء « تشينج مينج » في شخص كونفشيوس أقدم الأنصار، هذا المذهب الذي اتسع نطاقه خلال القرن الرابع، ولا يوجد من استطاع أكثر منه [كونفشيوس] التدليل على أهمية سلوك الكائنات فيما يتعلق بالتعبير عن جوهرها ومصيرها ؛ لضرورة المحافظة على أسمائها، وضرورة وضع صفاتها الصحيحة واحترامها ؛ على اعتبار أن هذا أهم وظائف العاهل، وأساس كل عدل وحقيقة. لكن مسألة الصفات هي بالذات مسألة الحكم، وهي في الوقت ذاته مسألة فرض الأسماء على الأشياء. وقد تعرض « بين ون نسيه » لهذه المسائل التي ناقشها كراتيل[٤٢].

وقد عمد معاصرو كونفشيوس في نهاية القرن الرابع، وهما « هُوِى » و« كونج سوين لونج » إلى إظهار هذه الألغاز الخاصة بالنسبية على شكل متناقضات، كما فعل زينون الأيلى الذي أظهرها للإغريق.

وجاء أحد مؤرخي المنطق الصينيين، وهو « تشانج ينج لين »، ففسر جوامع كلم « هوى » باعتبار أنها ترمي إلى أن جميع مقاييس الكمية والتمييزات الفراغية وهمية؛ وتلاه آخر محاولاً إثبات حقيقة الجوهر الفرد كما فعل زينون . وفي رأينا أن من الخطورة بمكان أن نستنتج أن فلسفة ما وراء الطبيعة هذه أو تلك، متضمنة في حكم ثابتة من مزاياها الكبيرة أنها أظهرت

---

(٤٢) فيما يتعلق بهذه السفسطة، ومقارنتها بالسفسطة الهندية واليونانية، راجع كتابنا : الفلسفة المقارنة (مكتبة ألكان سنة ١٩٢٣ م).

وضوح نسبية الزمن والفراغ، أي نسبية الحركة والكم، بل والاستمرار والقابلية للقسمة إلى ما لا نهاية . وإنه يكون من الغريب جليا أن نجد عرضا مشكلات الحصان الأبيض، ومشكلات السهم المتحرك، في وضع قريب جداً مما نعرفه عند اليونان — أن نجد ذلك على هذا الوضع، في تفكير « كوانج سوين لونج » الحاد في كثير من الأحيان والبسيط أحياناً .

وإننا لن نحاول التقريب بين الجدليين اليونان والصينيين أكثر مما يجب، ومع ذلك لا نستطيع الشك في أن صعوبة فهم المتصل ووظيفة الحكم المزدوجة التحليلية والتركيبية، قد وضحا في هذين الوسطين بتشابه جدير بالإعجاب.

هذا، وقد عادت بنا مدرسة القوانين (فاكيا) إلى مسائل السلطة الحكومية . ويستخلص من أقدم التقاليد، الموروثة عن الأرستقراطية الإقطاعية، أن عظام الناس يجدون القواعد التي يجب السير عليها في تنفيذ الطقوس (إلى)؛ أما الذين يخضعون لأحكام الأوامر القانونية فهم أصاغر الأفراد دون سواهم . والواقع أن كونفشيوس لم ينسب للقوانين إلا أهمية ثانوية .

وأول مشرع وجد في التاريخ هو فاى تينج ؛ فقد عمل على إدخال مبدأ علنية القوانين في دولة تسين، فلما أصبحت القوانين علنية صارت من جراء ذلك إجبارية، بدلا من أن تظل مجرد مثل للعمل (فاه)، أو مجرد وسائل للفاعلية (شو) (٣٥٩ ق م[٤٣]).

ولكن أسهل المشرعين دراسة هوهان فاى تشو (٢٣٣ ق م) فقد كون نفسه في مذهب الأدباء، فاتخذ مثالا لتلك الأفكار التي اشتركت في التأثر

---

(٤٣) لاحظنا أنه في الهند لم تبلغ الدراما، وعلى الأقل في العصور القديمة، أهمية القانون ذي القوة النافذة في العصور القديمة .

بالكونفشيوسية والتاوية والموئية . لقد رفض هذا المشرع قيمة التقاليد المقدسة، فاتفق بذلك مع «لاو » و« تشوانج » ؛ ولكن بدلا من أن يطلب إلى الحكيم ترك الطبيعة تعمل، يحضه على إصدار تدابير إدارية ملائمة لاحتياجات الساعة، فإذا أصدرت ونشرت أصبح لها قوة القانون . وبذلك تيسر للملكية المطلقة أن تستقر على أساس قانوني، وتتمتع بمرونة كافية للتغير حسب ضرورات الظروف.

ولكن من سخريات القدر أن «تسين شى هوانج تى»، ذاك الدكتاتور الذي هدم جميع آثار الحكم الإقطاعي، وألغى جميع المؤلفات، لإعادة إنشاء الروح الصينية خالية من التباين والفوضى، لم يعترف بالخدمة العظيمة التي أداها إليه « هان في »، بل ألقي به في السجن حيث انتحر بتناول السم. ثم جاءت الكونفشيوسية، واتخذت نظام دينى محافظة، فنبذت فكرة القانون وعادت إلى الفكرة المحافظة القائلة بأن الحكيم هو السيد العالمي ومفسر الطقوس.

٧- الكونفشيوسية الكلاسيكية

جاء مينج تسيه أومانسيوس (٣٧٢ – ٢٨٨ ق م)، فاستمر مخلصاً في عمل مواطنه كونفشيوس، واحتج على سياسة القانون كما كان يفعل . فليكن أن تسطع فضائل العاهل، وحينئذ يكون الناس محكومين حكمة عادة إذ أن قلوبهم طيبة بطبيعتها، فهي تنفذ الأوامر إذا ربوا تربية صحيحة.

وقد ترك مانسيوس جانباً مبادئ المذهب الخاصة بما وراء الطبيعة، وأخذ يبحث في التدابير الإدارية والاقتصادية المفيدة، وذلك لصالح الشعب الذي يجب أن يعلو على كل اعتبار آخر . وقد وفق بين الفهم أو التصور الأرستقراطي الخاص بالسلطة، وبين الفكرة الديمقراطية المتعلقة بأغراض

الدولة . كما أشاد بهذه الكونفشيوسية المبسطة إلى مجرد تنفيذ أنظمة حكومية، وقابلها بنظريات أنصار « مو » و« يانج »، وجعل لها مذهبا نهائيا للأدباء (جو) وبذلك سنراها فيما بعد أساسا للمذهب الديني المحافظ الذي ستؤسسه أسرة هان . ولكن أهم فكرة فلسفية في هذا المذهب، هو التسليم بأحوال القلب القطرية : الإنسانية، والعدالة، واحترام الطقوس، والبصيرة ؛ وهي حالات تنتقل من القوة إلى الفعل .

و «سيون تسيه » الذي شغل الثلثين الأولين من القرن الثالث قم، استوعب تراث كونفشيوس بقوة عظيمة، وأضاف إليه ما أضاف من نتاج فكره الطريف، ومن هذا يمكن مقارنته بهوبز. وهو على عكس مانسيوس، يعتبر الطبيعة الإنسانية شراً، وأن كل ما فيها من طيب مصنوع، أي أنه مثار من الخارج بتأثير الحكماء. وهكذا لا تكتسب معرفة الحقيقة بالتأمل، بل بفحص الأشياء فحصاً دقيقاً؛ والأخلاق ناتجة عن المجتمع الذي يجعل في المقدور السلوك العادل الناشي هو أيضاً من احترام الطقوس ؛ والي واللي الكونفشيوسيان، هاتان القاعدتان الخاصتان بالناحية العملية المتطرفة، هما سبب كل شيء حسن، بأنهما يحملان النظام المتوازن محل الفوضى الطبيعية . والاتفاقات التي يتخذها الحكماء لتنظيم السلوك أو لاستعمال الأسماء، لا تعبر عن سبب طبيعي، بل اجتماعي . ففي نظر « سيو تسيه» ليس القلب مجموعة استعدادات أولية، بل هو « أمير الجسد وسيد الروح »، فلا يعمل على كسب الحق إلا عن طريق الفراغ والسلام التام، وهما لا يختلفان كثيرة عن تلك التي نادى بها في الهند أنصار الديانا والسماوي المهرة .

ولقد استطعنا هكذا، أن نحدد زمن الحادث العظيم الذي وقع في سنة ٢١٥ ق م، والذي كان خاتمة العصر الصيني العريق في القدم . ثم جاء «

شي هوانج تي » سيد دولة تنسين على أثر سقوط أسرة « تشو » فسيطر على الصين بأسرها ووحدها بعزم مكين (٢٤٤ - ٢٢٠ ق م) ولكن ادعاء رجال الأدب بأنهم هم الذين يرشدون الحكومة في أعمالها، لم يجعلهم يوافقون على وجود شخصية قوية كهذه ؛ وبخاصة وقد كان الأدباء تقليديين بحكم المبدأ، فلم يستريحوا لإلغاء نظام الإقطاعيات .

وكان من حوادث هذا الكفاح سجن هان في وموته، أما الذي قام بالكفاح فهو المستشار « لي سي » الذي كان قبل ذلك صديقاً لسيون تسيه، وكان الغرض منه هو مقاومة الكونفشيوسيين دفاعا عن صالح المركزية المطلقة . ولا غرو، فلكل زمن قوانينه ! وقد اضطر أنصار الوثنية إلى أن يخضعوا لاحتياجات الحاضر والمستقبل .

أما الكتب التي كان يستغلها الحزب الرجعي فقد ألقي بها في النار، ولم ينج منها إلا ال «بى كينج» وقصص تسين ؛ ومع ذلك فقد كان إعدام هذه الكتب ذا صبغة رمزية لا حاسمة كما أرادها العاهل ؛ ومع ذلك أيضا فقد كان هذا العاهل يعمل طبقا لتعاليم كونفشيوس، برغم معارضته له وتقتيله لأنصاره، ولم تلبث أغلب المؤلفات القديمة أن أعيدت إلى أصلها .

وظهرت متاعب الحياة السياسية، فأخذت الثاوية تسيطر حيناً والكونفشيوسية حيناً . فكان يأتي بعض الأمراء، أو الزعماء الجهلاء المسيطرون، فيتركون للمتعصبين الحبل على الغارب ؛ ثم يجيء بعدهم أمير مطلع مثقف صديق للتقاليد أو محب للنظام، دون تجاوز السلطة واستعمال القوة، فيشجع رجال الأدب، بل أكثر من ذلك، كان عاهل واحد يميل بالميزان إلى هذا الجانب أو ذاك، حسب الظروف المحيطة به.

ومنذ اعتلاء وين (۱۷۹ - ١٥٦ ق م)، ثالث إمبراطرة الهان، عرش الصين، أصبح لرجال الأدب سلطة الرقابة على أعمال العاهل، وكان هذا الأخير يطلب إلى رجال الأدب باعتبارهم ذوى السلطة المختصة أن ينبهوه إلى أخطائه أو أخطاء إدارته، ومع ذلك فقد كانت أسرة وين تاوية !

وجاء « تونج تشونج شو» فوضع تفسيرا للحوليات (تشوين تسيو)، ونسب هذا التفسير إلى كونفشيوس نفسه . وقد جاء فيه أغرب تفسير للتاريخ موجه إلى الإمبراطور « وو » (١٤٠ - ٨٧ ق م) ؛ وهو يشير إلى الحوادث التاريخية، ويشمل إرشادات للحكومة، ويرمي إلى إقامة مدينة لله في العالم لا في السماء، مدينة يندمج فيها كل الشعوب .

بيد أن العاهل لم يؤخذ بهذا النظام الخيالي، بل اكتفي بتشجيع « سى - مات سيين»، وهو مؤرخ أقل تمسكاً بالمذاهب من تونج تشونج شو وإن وافق على تحقيق أعز مطمح من مطامع رجال الأدب بأن أسند إليهم حق تكوين الموظفين (سنة ١٢٤ ق م).

هكذا، ارتفعت الكونفشيوسية إلى نظام أو مذهب سياسى محافظ، في غير ادعاء بأنها تستبعد السيطرة التي تتولاها التاوية القديمة، أو البوذية، التي قضى بأن تتغلغل في الشرق الأقصى تماماً .

ويستدل من مثل وانج تشونج (٢٧ - ١٠٠ ق م) ومن مثل هان يو (٧٦٨ - ٨٢٣م)، أن التفكير الحر لم يخنق، لا في عهد الهان ولا في عهد التانج (٦١٨ - ٩٠٧ م). فالأول يثبت أن أقوال أعظم الأئمة، أمثال كونفشيوس وماتسيوس، يجب أن تفسر بروح النقد (نقد النصوص والأفكار)، وهو ينكر النهائية وما فوق الطبيعة، ولا يعتقد إلا في اختيارية

الطبيعة . والثاني يدافع عن الإيجابية الكونفشيوسية ضد الخرافة المنقولة من العبادة البوذية، فاحترام عظمة من عظام بوذا احتراماً رسمياً أثار احتجاجه الحانق .

أما عبادة الأجداد، التي يشير إليها الأدباء، فليست إلا احتراماً أدبياً لا عبادة وثنية ؛ وعبادة كونفشيوس التي لم تتحدد إلا بعد مضى زمن طويل، قد اصطبغت بنفس الصبغة التي أشرنا إليها، وذلك ابتداء من القرن الخامس بعد الميلاد .

٨- البوذية الصينية

لم ترسخ أقدام البوذية في الصين إلا منذ القرن الثاني بعد الميلاد متخذة في آن واحد طريق البحر وخطوط آسيا الوسطى . وكان خط البر الثاني من الأهمية بمكان، لأن التأثيرات اليونانية والإيرانية التي عملت على تقدم العربة الكبرى، قد أثرت بطريق مباشر في العالم الصيني ؛ حيث نقلت بوساطة شعوب مصطبغة إلى مدى كبير أو صغير بالصبغة الإيرانية، وعلى الأخص بوساطة شعوب هندية سينية (يوى – تشي) متصلة بصلة القرابة مع الكوشان الهنود . فوادى الأكسوس، وحدود پامير الغربية، والتركستان، وواحات السند الشهيرة، وخوتان، وكاشجار، وطرفان – جميع هذه البلاد كانت مواطن قوية فعالة للبوذية، كما يبين من الاكتشافات الأثرية التي تمت خلال السنوات العشرين الأولى من القرن العشرين.

وكان من جراء انتقال النصوص من بلد إلى آخر، ثم ترجمتها إلى اللغة الصينية، أن ظهرت نماذج مثمرة خصبة للمذهب الإنساني . لقد تم وقتئذ مجهود مشترك يحاكي مجهود الكشف عن آثار الآداب الإغريقية بمعرفة علماء أوربا في القرن السادس عشر، بل يحاكي ترجمة المؤلفات اليونانية إلى

السريانية أو العربية أو الفارسية .

ولنضف إلى هذا، أن ذلك الجهود قد اشترك فيه من قدموا تلك النصوص ومن انتفعوا بها . وهي محاولة حية عليمة لتفاهم متبادل . ومن دواعي الاعتباط أن هذه المهمة بالذات، التي استؤنفت على أساس التاريخ والنقد، قد استمرت في عصرنا هذا بمساعدة أمثال شافان وسيلفان ليفي وتضافرهم، وبمعرفة علماء من المتخصصين في الفنون الصينية والهندية ؛ وقد قدمت هذه المجهودات الجديدة أسانيد لا تقدر قيمتها من وجهة دراسة الفكر، بفضل التنافس العلمي بين الأمم المختلفة.

على أنه لم يكن من اليسير جعل دقائق الزهد الهندي الشائع بين شعوب الهند سهلة الفهم والإدراك للعقول الصينية . فهل كان يتعين ترجمة المصطلحات الفنية، أو العدول عن ذلك والاكتفاء بنقل الكلمات السنسكريتية إلى بحروف صوتية مع بقائها ألفاظا هندية ؟ لقد اصطنعوا الطريقتين، وتوصلوا إلى أقل ما يمكن من التفاهم الضرورى بالالتجاء إلى المفردات التاوية، على أنها أقرب اللهجات الصينية القادرة على إيضاح الأفكار الهندية . ومع ذلك فكان الفارق شاسعا بين التحرر بحذف الكارمان أو إلغائه، وبين عدم العمل (ووى) الخاص بلاوتسيه ؛ وظلت «دارما » و« فا » فكرتين متباعدتين من القانون ؛ كما كانت ترجمة سماوى بالسكون لا تدل على التركيز الذي يهدم الشخصية . فهذه المقارنات تفتح لنا مجلا متشابكة لدراسة فلسفية مقارنة، وتقودنا إلى الاعتراف بأن الحلول الهندية الخاصة بمشكلة الخلاص لا يمكن أن تدرك في أي وسط آخر .

وفي رأينا أنه إذا كانت البوذية الأصلية قد تمنت الخلاص، فإن البوذية

الصينية قد بحثت عن السعادة الأبدية، وإذا كانت الأولى قد سارت وراء مرشد فإن الثانية كانت على استعداد لتبجيل كائنات فوق الطبيعة . والواقع أن الشعوب الصفراء قد تقبلت أميتاريوس، وأفالو كتيسهارا – الذي تحول إلى الآلهة كوان يين – ومانجوسرى، بشغف أكثر من تقبلها السا كياموني، لأن هذا كان رجلاً رغم صبغته الأسطورية .

قد يكون هذا التنويه صعب الإدراك بأن الصين قد تقبلت البوذية حتى بعد تكونها تكوناً تاماً، ولكن لم يكن من ذلك مناص، لأن الأصل وصل إلى الصين قطعة قطعة حسب هوى الرحالين [الحجاج] والمترجمين، ولم يقدم إليهم كتلة متناسقة من التقاليد الأصلية، ولنضف إلى ذلك أن القوانين الدينية الصينية قد وضعت في أوساط مختلفة متباينة خلال ثمانية قرون، من القرن الثاني إلى العاشر بعد الميلاد .

ولقد عاشت عدة مدارس على أساس نظريات عقيدية مرتكزة على تقاليد هندية مميزة ؛ ومن ذلك أن سان لون (باليابانية سان رون) يطابق فكرة مادياميكا ناجارجونا وأرياديفا) ؛ والتشينج – ش (باليابانية جوچتسو)، وهي نظرية الساتياسدى حسب رأي هارى قارمان، تطابق المذهب المحافظ الخاص بسوتران تيكا ؛ واليو، وهي نظرية الآبيدار ماكوسا (باليابانية كوشا)، توازى الواقعية السارفاستيفادين ؛ والفاسيانج (باليابانية هوسو) تطابق المذهب المثالي لفيجنا نافادين ؛ والو (باليابانية ريتسو) تطابق الفينايا، وهي مجموعة النظم.

لكن أقواها أثراً كانت تلك التي ظهرت فيها أكثر من غيرها السيطرة الصينية . ونذكر في مقدمتها التشينج – تو (باليابانية جودو)، وهي عبادة

انتشرت بين الشعب، ووجهت إلى بوذا نصف إيراني هو أميتابها، أى النور اللانهائى سيد فردوس الغرب . ويليها التيان – تى (باليابانية تندى)، وهي تفسير للسادارما پونداريكا وللماهاراچنا پاراميتا، وقد أخذت هذه العبادة اسمها عن دير صيني بحت في منطقة تشيكيانج، وهي تمجد الشير وكانا .

والهوايين (باليابانية كيجون)، التي نص كتابها الأصلي الأساسي هو الأفاتامسا كا، تقوم على نذر النفس لما نجو سرى، وتتخذ أساسها في اللُّوتى شان، وهو جبل ذو خمسة سطوح يُحَجُّ إليه لشهرته . والتشان (باليابانية زين)، وقد اتخذت مركزها أيضا على جبل يسمى لو شانج، وتسير على أنظمة متصلة بالديانا؛ وأهم ميزاته رجوع المرء إلى نفسه، والصمت، وعدم التأثر بشيء. وكبار الرسامين الصينيين واليابانيين مدينون بوحيهم إلى تربية الرجوع للنفس التي نهجتها شيعة هذه المدرسة، والتي يمكن أن تجمع بين التاوية ومبدأ الطبيعة . وأخيراً، نرى التشين يين (باليابانية شنجون) وفقت بين الخرافات الأهلية وعبادة سيقا كريشنا، وبين الحركات (آزانا ومودرا) وبين الصيغ (مانتارا ودارانى) ويوجا.

وقد أفادت الصين البوذية بفضل عدد رهبانها وراهباتها الكبير، ثم نشرتها في جزيرة كوريا وفي المغول وفي اليابان، لكنها لم تستطع إنجاب حكماء قادرين على إضافة شيء جديد إلى التفكير البوذي . فهل نسلم على نقيض ذلك بأن البوذية هي التي جاءت بثروة جديدة للعقلية الصينية ؟

لقد أضافت إليها شيئاً قليلا بلا شك، وذلك عن طريقين : الأول هو أنها جعلتها تتقبل بشيء من الوداعة ما تتحمله من الآلام بحكم وحدتها الكبيرة وحياتها العامة، والثاني أنها عملت على إقناع العقول بروح النفعية

الاختيارية المتسامحة التي كانت الصين أول من انتفع بها ؛ وذلك بالثناء على الديانات الثلاث، أي الكونفشيوسية والتاوية والبوذية، واعتبارها كلها ديانات شرعية ؛ ومع ذلك فإن أنصار الديانتين الأخريين لم يقدروا لها ذلك .

لقد اعتبر التاويون بحق أن البوذية قد انتحلت مذاهبهم الدينية . ذلك لأن البوذيين وجهوا عقائدهم وزهده في اتجاه مشترك، مقدميها طواعية على أنها صورة ثانية من العقائد والزهد التاوى ونكرر هنا أن الأفكار الهندية قد اتخذت لنفسها تعابير ومصطلحات عن زعماء التاوية . كذلك البوذيون قد شعروا أن أشياع لاوو وتشوانج قد انتحلوا تعاليهم ؛ هؤلاء الأشياء الذين لم يكونوا كنيسة إلا بالاقتداء بطائفة سا كياموني في تعاليمهم أيضا، والذين زعموا أن طائفتهم الجديدة لم تنشأ إلا عن تبشير لاوو في بلاد الغرب . لكن اتفاق هؤلاء وأولئك لا يمكن أن يكون إلا سطحياً ؛ ذلك لأن الأوائل يعتنقون فكرة صوفية الحياة، والآخرون يسيرون على نظام التعصب لما ضد الحياة .

وكان سوء التفاهم أشد وأظهر بين الأدباء والبوذيين . فقد أخذ الأوائل على الآخرين أنهم شيعة أجنبية، وأنهم يتخذون شدة الزهد تعلة لتبرير الكسل وعدم الاكتراث بالدولة واحتقار الأسرة ؛ وهذان المأخذان الأخيران لا يمكن مقاومتهما، بل يعتبران حاسمين . ذلك بأن الكونفشيوسية تريد سياسة وأخلاقا لهذا العالم، لا إخلاصا سماويا ؛ أما تقديس الأجداد فهو حجر الزاوية للصرح الاجتماعي . وقد جاء في التماس « فوه » الأول المقدم إلى الإمبراطور في سنة ٦٢٤ م، كما جاء في الهجو الصادر من هانيو سنة ٨١٩ م، ما يدل على مقت رجال السياسة النفعيين المحافظين للتصوف الذي اعتبروه عجيباً لا يتفق مع العقل، ومخالفاً للأخلاق.

فلم يكن ممكناً تجنب الاضطهادات التي كانت تقوم ضد البوذية من وقت إلى آخر؛ وما كان لهذا الدين أن يزدهر إلا إذا أيده ملوك إما متسامحون جداً أو نصف معتقدين له، أو من الذين يعتقدون في الخرافات والأساطير . وهكذا كانوا غالباً أفراد الأسر الملكية التي من أصل أجنبي . ومع ذلك، فقد كان عهد أسرة تانج (سنة ٦١٨م – سنة ٩٠٧م) من أظهر عهود البوذية الصينية رغم انتظامه ؛ ولكن منذ الأمر الملكي الصادر في سنة ٩٥٥ م، لم تستطع هذه الطائفة أن تمتد إلى ما وراء حدود ثابتة ؛ وإذا كانت ظلت قائمة، فالفضل في ذلك يرجع إلى عقيدة الكارمان التي تشملها، والتي أتاحت لها أن تناسق مع عبادات الأجداد، وكذلك لأنها جاءت للشعب الجاهل بعدد كبير من الوصفات السحرية العجيبة التي ترجع إلى أصل هندى ؛ وإذن، فلم تكن البوذية للصين مبدأ أساسيا لحضارتها كما كانت بالنسبة إلى اليابان.

٩- فلسفات نهاية العصور القديمة والعصور الوسطى

لم تُظهر الروح الصينية خلال العصور الوسطى والعصور الحديثة خصباً نظرياً يمكن مقارنته بذلك الذي ظهر في المدة من القرن الخامس إلى الثاني قبل الميلاد .

ففي خلال الفترات التي مرت بين الأسرات الكبرى – هان (٢٠٦ف ق م – ٢٢٠م)، وتانج (٦١٨ – ٩٠٧م)، وسونج (٩٦٠ – ١٢٧٦ م)، ومينج (١٣٦٨ – ١٩٤٤م) – في هذه الفترات، حدثت انقلابات وفوضى وحروب، فوقف استمرار الثقافة الفكرية ؛ لكن العوامل الدينية والعقلية، التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من التراث المشترك، استمرت خلال عصور التاريخ في البحث عن توازنها، ولنضف إلى ذلك، أن كل أسرة كانت تواقة إلى إدخال

روح جديدة في مذهب المعرفة والأخلاق أو نظامها، وفي الأنظمة السياسية.

لقد ضمنت أسرة «هان» للإدارة هيكلاً قوياً مؤسساً على الأنظمة والمذاهب الكونفشيوسية، وهذه الأنظمة قد قامت على ثلاثة مبادئ أساسية ظهرت متانتها على مر الزمن . وهذه المبادى نجدها في ثلاث مذكرات مقدمة من تونج تشونج شو (١٧٥ – ١٠٥ ق م) إلى الامبراطور وو – تى، الذي وضع دراسات واختبارات ترى إلى إختيار الموظفين من بين الأدباء.

والمعروف أن مؤلف هذه الوثائق الثلاث، هو أدق وأوثق مفسر للمذهب الكونفشيوسي، ولأحكامه الخاصة « بتشوين تسييو » أهمية عديمة النظير . ويبدو لنا أنه يتقرب إلى التاوية أكثر مما نظن، إذ يعتبر أن تبين كي، وهو نفث الحياة الصادر من السماء، أهم وأكثر أساسية من الين واليانع، ومن السماء والأرض . وباحتجاجه بأن التاو أصله من السماء، قد جعل العقيدة التاوية خاضعة للكونفشيوسية، وهو يسير على نفس هذا النمط عندما يؤكد أن الطبيعة ليست خيرة ولا شريرة، بل إنها تصير خيرة بالثقافة.

وقد ظهر في نفس هذا العصر، فمجُد عصره به، سى – ما تسيين، وهو في مقدمة المؤرخين الذين عاشوا في وسط يختلف كل الاختلاف عن وسط الغرب الحديث، ولذلك اعتبرت ترجمة مؤلفاته، التي قام بها الأستاذ شافان، أساساً للتعاليم الأولية الخاصة بالعلوم الصينية الأوربية، كما يجد تاريخ الفلسفة الصينية القديمة في هذه المؤلفات أدق الأسانيد وآكدها.

ثم جاء يانج يونج (٥٢ ق م – ١٨ م) فأكل مؤلف الشي كي، الذي وضعه سى – ما تسيين، وألف كتاباً في العرافة يشابه ال بي كينج، ويتصل أيضاً بالتاوية بأنه يجعل الين واليانج مشتقين من مبدأ خفي أصيل « عند ما

تضئ السماء بقوتها جميع الأشياء، هذا هو ما يسمى بانج، أما الشيء الذي لا شكل له والمحيط بالظلمات، فهو اليين، والخلفي هو الذي يعرف وحده هذا وذاك . ألا نظن، حين نسمع هذا، أننا نسمع التاوى « هوى – نان تسيه »، حفيد مؤسس أسرة هان، مؤكدا وجود ما لا شكل له قبل ما له شكل ؟

وهنا يأتي مفكر وحيد في بلاده، مفكر أصدر فيه « فورك » حكمه قائلا: « إنه هجاء مثل لوسيان، ومفكر قوى مثل فولتير »، وكان أيضا ماديا، ومع ذلك كان خصب الوحي كا بيقور ولوكريس، هذا المفكر هو وانج نشونج (٢٧ – ٩٧ م).

لقد كان يمتاز بصفة غريبة جداً، وهي أنه لم يكن نصف كونفشيوسي ولا نصف تاوى، بل لا هذا ولا ذاك . وقد اتهم «كونج تسيه» بما اجترحه هذا النقد السليم، وأعلن أن فكرة ما فوق الطبيعة، التي كان يحترمها الحكيم العظيم، خطأ وضلال، كما رفض التاوية والتصوفية الخاصة بلاؤوتسيه.

إذن، ماذا كانت فكرته الخاصة ؟ كانت واحدية مادية[٤٤] عليها غشاء من الثنوية في النظام الطبيعي . إنه اعتبر سائل اليانج مساوياً لمادة القبة السماوية في الجوهر، وسائل البين مساوياً كذلك لمادة الأرض ؛ فاليانج لا يشعر ولا يعمل، وهو تلقائي، إلا أنه يكتسب المقدرة على التفكير باتصاله اتصالا مؤقتاً بالجسم ؛ أما الموت، وهو مثل الميلاد، فإنه يعيد هذين العنصرين إلى حالة عدم الإدراك ؛ ولا وجود للروح، ولكن هنالك قضاء وقدر يجب تقبله ؛ وليس من حياة أخرى ولا آلهة، فلا يجب أن نخشى شيئا، بل علينا المعرفة .

---

(٤٤) monirme materialiste

حقاً، إنه كان أستاذاً طريقاً مبتكراً في آرائه أكثر مما يجب وينبغي، وذلك ما لم يشجع على تكوين مدرسة له.

وإنه، لم يصل السارفا كاس في الهند، ولا الشكاك أو الماديون أو الطبيعيون في عصرنا، إلى هذا الحد البعيد من نقد النصوص والآراء، ولا إلى هذا المدى من التفكير الحر.

أما المدة أو الفترة التي تلت عصر الهان، وكذلك عصر التانج، فقد كانت من حظ التاوية .

لقد جاء كوهونج (پاو – پوتسيه) فشايع التاوية، ولكنه وفق بينها وبين مبادئ الأدباء . « إن التاوية هي أصل الكونفشيوسية، والنهاية أو الغاية التي ترمي إليها التاوية هي الكونفشيوسية ... فالكونفشيوسية قادرة على الإدراك، لكنها تهمل الذاتي، – هذا هو السر العميق الذي يستخلص منه، من يستطيع إدراكه، وحيا أكثر قوة من الطقوس والأوامر الإدارية . وها هو ذا تعبير مساو لهذه الفكرة : « التاوو يحوي في نفسه السماء ويشمل الأرض »، وذلك بالرغم من أن القدماء لم يتكلموا إلا عن هذا الزوج الكوني .

والواقع أن التاوية شكل الأشكال وصوت الأصوات، فالذي يعرف الواحد (الله)، يعرف كل شيء . ومع ذلك، فإن كوهنج يعترف بأن دراسة الكتب ضرورية للأدباء، وإن كانت تعتبر في المرتبة الثانية . ومن جهة أخرى، فإنه كان يعتقد، كما كان يعده أنصار شيعته في العصور الوسطى، أن الحقن بالزنجفر الذهبي يساعد على التقدم الروحي، فضلا عن إطالته للحياة، وأن مفعوله الكيمي" يعيد نسبة التكافؤ بين الين واليانج في الجسم الإنساني .

و بديهى أن مثل هذه التاوية الممتازة بكمالها، فضلاً عن شمولها – على طريقتها – لأهم عناصر الثقافة الصينية، كانت جديرة بأن تنتظم وتتناسق . وقد عرفت، عن مذهب الأدباء المحافظ، كيف يستطيع أحد الأحزاب أن يكون نفسه كدولة، كما عرفت عن الدين أو المذهب البوذي كيف يمكن أن تقوم سلطة العقيدة والنظام المناسب في دين من الأديان . لقد نقل التاو يون هذا النموذج وذاك، دون أن ينجحوا في هذه التجربة المزدوجة .

من أجل ذلك، لم تستطع الطائفة، التي أسسها في القرن الأول من المسيحية « تشانج تاولنج » في سيت شوان، أن تكون أسرة بابوات تاويين، إلا لزمن جد محدود .

ففي عام ٧٤١م قام مجهود جديد في سبيل توضيح مذاهب، أو تحقيق مطامح سياسية ؛ فقد نالت الطائفة تصريحات من الإمبراطور « مانج هوانج تي » بتأسيس مدرسة تاوية لتخريج رجال للمناصب الإدارية، أسوة بالكونفشيوسين، ولكن هذه المدرسة لم تعش أكثر من اثنين وعشرين عاماً .

ولم يكن من المحال جمع الأدب التاوى ووضعه في صيغة قانون، كما كان لمجموعة النصوص البوذية، وقد شرع في ذلك منذ القرن الثامن، بيد أن الجموعة الحالية في شكلها الكامل لا ترجع إلى عهد سابق للقرن الخامس عشر . فالتاريخ النقدى للفلسفة الصينية لم يُبدأ في وضعه الاحين شرع في دراسة الألف والأربعمائة وأربعة وستين كتاباً، التي وضع فهرسها الأب فيجير بمعرفة علماء أوربيين في العلوم الصينية، أو على الأقل بمعرفة باحثين صينبين ويابانيين ملين بالطريقة الأوربية .

هناك لا نجد إلا شخصيات شهيرة جداً ؛ لا بغرابتها، بل بما اشتركت

فيه من الصفات . مثال ذلك أن تان تشياؤو، وهو أشهر تاوى في التاريخ، قد عاش في منتصف القرن العاشر، وعرف مثل غيره بغرابة أعماله وأطواره، ولكنه يشبه كثيراً كوهونج . ومن أهم أعماله البيان الذي وضعه عن تغيرات التاوو . لقد كان أولاً فراغاً، ثم أصبح روح العدم، ثم سائلا دائماً متصلاً بالوجودات المختلفة . والموهبة التصوفية تعود فتسير سيراً عكسياً في هذا الطريق ؛ وذلك يجعل الأشكال المختلفة للوجود مرتبطة بالسائل، والسائل مرتبطاً بالروح، والروح مرتبطة بالفراغ . وهذه النظرية تشبه التناسخ الهندي، وإن لم تتخذ تشاؤمه اليائس .

ويوجد مظهر جديد للتأثير البوذي يبدو في الدور الذي سب، منذ ذاك الوقت، الفكرة الثواب الأدبي والعقاب الأدبي أيضا، هو تطبيق ذاتي للجزاءات المستحقة، تطبيق مصطبغ بالبساطة الشعبية : كذا من السنين أكثر أو أقل في مصيرنا، كذا من السعادة أو الآلام، هو حساب للذات والآلام يذكرنا بمذهب بنتام، ونجد معروضاً بوضوح في"كتاب الثواب والجزاء" (أول السونج).

لقد زعموا كثيراً أن التاوية قد فسدت بمزاولتها للصنعة أو الكيمياء وهجرها للتصوف، وأنها فقدت بنوع خاص قوتها النظرية، وقوتها الأدبية والاجتماعية، باتصالها بالهامات غريبة عنها.

* * *

أما أسرة سونج، التي قاومت البرابرة إلى أن سقطت تحت نير المغول (٩٦٠ – ١٢٧٩م)، فقد كان عمرها عصراً ذهبياً، بلغت الفلسفة الذروة فيه . إنها هي التي أنجبت، خلال العقدين الثاني والرابع من القرن الحادي عشر، مجموعة من المفكرين المبتكرين الذين تميز بجهود لا تباين فيها ولا

اضطراب، كتلك الجهود التي عرفناها عن معاصرى كونفشيوس وخلفائه المباشرين، بل مهدوا للفلسفة المحافظة العظيمة التي ظهرت في القرن الثاني عشر، واعتبرت تجديدا للكونفشيوسية.

وبالرغم من اتفاق غالبية العلماء اتفاقاً عاماً، قد شهد هذا الوسط معارضات شجعت على النقد، فالوزير « وانج – نجان شي » (١٠١٢ – ١٠٨٦م)، الذي امتاز ببغضه الشخصي للأدباء، والذي دافع عنه المؤرخ الشاعر «سى – ماكوانج، المتوفي عام ١٠٨٦ م، قد زعم أنه أسس على كتاب الطقوس القديمة (تشولى) إلهام نظريتة في اشتراكية الدولة، كما أنه أكد أن المصائب الطبيعية أو الاقتصادية التي كانت عام ١٠٦٩ م، والتي حدث عنها أزمة ضمير شبيهة بما حدث في القرن الثامن عشر، حين وقوع كارثة لشبونة، لا تقع تبعتها على الإمبراطور . إن هذا الإنكار للعلاقة الضرورية التي أكدت منذ أقدم العصور بين النظام الطبيعي وسلوك العاهل، قلب العقائد الأساسية رأساً على عقب.

وقد انتهزت طائفة الأدباء فرصة الشيوعية لهدم أثر ذلك المجدد قبل وفاته بعام، ومع ذلك، فإنه يستدل مما تقدم على أن مشكلة الطبيعة قد وضعت عملياً بمثل ما ورد نظرياً .

وفي مقدمة المفكرين الممثلين للتقاليد، نذكر شاؤو يونج (١٠١١ – ١٠٧٧م) فقد جعل الطبيعة خاضعة للروح، بأنها معبرة عنها . وتفكيره في البي كينج جعله يعتقد بوجود مبدأ أولى هو «تى كى » تنشأ عنه جميع الحركات السماوية، أي اليين واليانج، ثم العناصر الثمانية .

أما معاصره « تشو توني » (تشونسية) الذي عاش في القرن الحادي

عشر، فقد أعمل فكره في نفس هذا النص (الين كينج)، فرد له فهمه الصحيح الذي فقد منذ مانسيوس، على ما جاء في رأى « تشو هي » عن هذا المعاصر . وقد لجأ إلى بعض التعابير الخاصة بالعرافة وتعرف المستقبل، على ما كان معروفاً للوثنيين القدماء، لإقامة المذهب الطبيعي « مينج لى » على أساس حكم مأثورة تشبه حكم شاوو يونج : «المبدأ الذي لا يعين بفصل من الفصول»، هذا هو المبدأ الأساسي.

وليس معنى هذا، كما رأى التاويون، أن الوجود يخرج من العدم، بل المعنى هو أن المبدأ الأول لا يمكن تحديده، وليس منعزلاً عن العالم بسموه، فهو إذن متصل به ؛ وهو يحدث اليانج بحركته، ويحدث البين بسكونه، وهذان هما الوجهان المتناو بان . ويستخلص من ذلك خمسة عناصر، وخمس نفثات، ثم الجنسان . وفيما وراء الخير والشر، وهما ضرب العمل الإنساني، يتجلى القديس قويا فعالا بكونه قدوة ومثالاً، لأن النهاية القصوى للحقيقي، تطابق النهاية الصغرى للفعل.

تلك هي التعاليم الرئيسية التي تلقاها الأخوان تشينج (تشينج هاوو١٠٣٢ – ١٠٨٥م، وتشينج إي ١٠٣٣ – ١١٠٧ م) من أستاذهم تشانج تسيه وأولاد أخيه.

لقد حل نظام واحدى محل ازدواج المبادىء القديمة أو ثنويتها، فبدا الكون الصغير والكون الكبير متجانسين . وهكذا، وضعت فكرة تشانج تسيه (١٠٢٠ – ١٠٧٦م)، الذي تذكرنا نظريته الخاصة بالتماثل المطلق بشيلينج . أما فراغه الأكبر فهو الكمال الإلهي، الذي هو مرجع الكائنات الروحية؛ فهو يتسع أو ينكمش، ويخضع أو يتوق إلى اتخاذ الصورة .

وفي خلال الثلثين الأخيرين من القرن الثاني عشر ظهر نشو – هي (١١٣٠ – ١٢٠٠م)، فجمع ووضح وفسر، فكان شأنه شأن القديس توماس في الغرب، أو سانكارا في الهند . لقد لخص التعاليم التي وضعها فريق العلماء والحكماء الذين ملأوا القرن السابق، كما قام في ميدان التاريخ بمثل هذا العمل في كتابه الموجز لمؤلف سى– ماكوانج، وهي محاولة فيها من التناقض قدر غير قليل .

لا غرابة إذن، إذا حاول الأدباء مواجهة « تشو– هيه » بأمر من الإمبراطور ينج تشونج يمنعه من تناول مؤلفات القدماء بالشرح والتفسير، خشية أن لا يكون أمينة في عمله .

ولقد كان حزب المحافظين من الأدباء بعيد النظر، إذ ألقى على مؤرخ فلسفة السرنج درسا في النقد . وكان على ما وراء الطبيعة، الذي قدمه تشو– هي، ليس إلا مراسم كونفشيوسية غيرت إلى ميتافيزيقية غنوصية .

وربما جاز الشك في أن النظام الاجتماعى الكوني أصبح أكثر فاعلية من جراء ذلك ؛ فالأستاذ الكبير كان عالم بما يريد حين تجنب تحويل مبادىء مذهبه الخاصة بما وراء الطبيعة إلى عقائد ثابتة، مهما كان رأينا إذا نظرنا إلى عمله باعتباره من أعمال مصلح أخلاقي مدرك لمهمته.

وهناك ظاهرة مزدوجة مسيطرة على الدور الذي لعبته فلسفة السونج في الثقافة الصينية : فبعد أن كان « البيكينج » كتاب تنبؤ بوساطة القدر، أصبح بفضلها نظرية للكائن والمستقبل ؛ كما أن « اللى كيه » تحول من كتاب الطقوس الكونفشيوسية، في القرن الرابع إلى الثالث قبل الميلاد، إلى نظام العادات المطلقة . وكانت النتيجة تجديداً عظيماً أكثر منه مثمراً، أو على كل

حال أقل إنسانية وأقل صينية من الكونفشيوسية القديمة .

وهذا مثل، من أمثلة أخرى كثيرة، للتطور النظري ؛ الذي بدأ بالعبادة، وانتهى إلى عقيدة هي عقيدة العقل وإعلاء شأنه .

وفيما يلي موجز لمذهب تشو – هي . عدم ووجود، وبالمعنى الدقيق أقصى درجات اللاشيء (وكى) وأعلى قمة العظمة (تى كى) وها مظهران للمطلق الذي هو في الوقت نفسه متصل بالعالم ومنفرد عنه بسموه ؛ أي الروح والواقع في آن واحد.

فهناك، أسوة بالهند البرهانية، المطلق هو : «أنتمان » و« أكاسا » في آن واحد، أي جوهر كامل ونسق أو وزن عام. وهذا الوجود يكون عنه الحادث عن طريق شبه صور (لي) التي تعطي نموذجا يشبه المادة (كي) وهذه الصور تذكرنا باللوجوس الأفلاطوني، أكثر مما تذكرنا بالمفاهيم الأرسطية ؛ ولكنها أكثر مقاربة للدراما الهندية، بأنها قوانين وذوات في آن واحد.

وقد يقال من أجل ذلك إن الأفكار الصينية القديمة عن الدقة الطقسية (لى) أو عن النموذج المثلى (قا)، قد تحولت إلى قوة تطورية . أما المادة التي تحل فيها الصورة، فإن اسمها يثبت أنها أقرب إلى النفثة منها إلى الهيولى، هذا النفثة الحيوية المنتشرة في الكون .

وتحريك المادي بواسطة الصوري يؤدي إلى توازن البانج واليين، وهذا ما يساعد على تحقيق الأشياء جميعا، ولكن هذا التحقيق لا يكون إلا لمدة معينة، لأن العالم يتكون رويداً رويداً، ثم يفسد، ثم يعود إلى التكون، وهكذا دواليك.

وهذه الفلسفة الخاصة بالشرق الأقصى تذكرنا بسنة الرواقيين الكبرى،

كما تذكرنا بأيون في سوريا، وبكالها في الهند، وتعيد حياة على الكون البابلي الذي انبعث – أو حبي – بديانتى ميترا وماني . فالقضاء والقدر في هذه الفلسفة كامل، والأعمال لا تنتهي، كما هو الأمر في الفلسفة الهندية ؛ وليس فيها فكرة عن إله يغفر أو يخلص كما هو الأمر في آسيا الأولى . هي قدرية تعود وتتكرر، مختلفة تماما عن القدر أو المصير الفردي، الذي كان يفرضه فيما مضى أمر سماوى ؛ هي فلسفة تختلف كل الاختلاف عن السرور التاوى الذي كان يميل إلى المعين النق الدائم الفوران .

فهذه الكونفشيوسية تبتعد عن الفلسفات القديمة، كما أنها تبتعد كذلك عن المهايانا والهينايانا ؛ ذلك بأن الإلهامات الهندية قد غيرت أو عدلت الأفكار الوطنية، بل وآثار الغرب البعيد .

والأخلاق عند تشو – هي خاضعة لعلم الكون، كما هي كذلك عند فلاسفة القرن الحادي عشر الميلادي . فهي ترمي إلى معرفة التطور الطبيعي، وإلى التوفيق بين المتناسقات في العالم دون أن تطالب للفرد بالدوام ؛ هذا هو المثل الأعلى العملي الذي تمسك به هؤلاء المفكرون كالرواقين لدينا . وإذا قدرنا أن الخير هو مجرد تفهم الحقيقة، اتضح لنا أن تشو – هي يتفق مع المذاهب البوذية والتاوية على السواء .

ولم يكن على ما وراء الطبيعة مطابقاً لتقاليد الأدباء، لكنه تركز وأخذ مكانه سريعاً في الأوساط المحافظة، برغم ما لقيه من مقاومة واعتراض ؛ حتى إنه ما جاء عام ١٢٤١م، حتى أخذت اللوحة الممثلة لهذا الفيلسوف مكانها في معبد كونفشيوس.

وبديهى أن تشو – هي تجنب أن يعارض الطبيعة بالعقل، فكان يبدو أنه

يسير طبقا للتقاليد ؛ وكان يقول بأن الطبيعة (سينج)، كالقدر (تينج)، منسوبة إلى الإنسان بأمر السماء . « لو لم تكن لنا روح لا كان لنا طبيعة، والعكس بالعكس » ؛ ومن ثم أهمية البحث العقلى عن الأسباب . ومما قاله أيضاً : « إن التاؤو لا ينبغي أن يبحث عنه خارج النظام الطبيعي» ؛ وهذه صيغة ترفض التصوف الذي يطرد العقلية (٤٥)، وتشبه صيغاً كثيرة للفيلسوف سبينوزا .

وهذا المذهب العقيدى الخاص بالتماثل التام، الذي كان سائداً في القرنين الحادي والثاني عشر، قد وجد لدى معارض لتشو –– هي، وهو لو – سيان شان » (١١٤٠ – ١٩٩٢م): « العالم هو قلبي وقلبي هو العالم » (راجع الأوپانيشاد) : « وشئون العالم الداخلية هي شئون الداخلية بالذات، والعكس بالعكس » ؛ وهذا ما يكاد يطابق حرفياً اعترافاً صدر من مارك – أوريل . فامتلاك العقل يجعل الإنسان مالكا لكل شيء ؛ ومع ذلك، فما يكون لنا أن نفسر هذا المثل بأنه مثالية عليا حسب الفيجنانا قادين، أو حسب رأي الفيلسوف بركلى .

وآخر الفلاسفة الصينيين الكبار هو « وانج ياج – مينج » . وقد كان حدسياً تأوياً بين الكونفشيوسيين، كما كان يمتاز أو يتميز بالتصوفية العقلية .

وبديهى أنه كان يبحث عن الحقيقة في الروح، لا في بحث الكائنات، ولكنه كان يقول : « حيثما توجد فكرة يوجد شيء ؛ فالطبيعة هي الخير الأسمي، فلنعد إليها ». ولم يفعل ذلك هرباً من الواجبات الدينية، كما فعل أنصار لاورنسيه وبوذا ؛ بل كان غرضه، على النقيض من ذلك، التوفيق بين السلام الداخلى والسلام فقط . فليس من مجرد المصادفات أن « وانج يانج

---

(٤٥) la rationalite

مينج » أخذ يبحث عن التوازن في الروح الحرة، بعد أن وسوس له « تشونج يونج » بفكرة الموقف، الوسط، ذلك بأن أنصار « ناجار چونا » كانوا يريدون التمسك بالطريق الوسط، فلم يريدوا تحقيق هذا الاستقلال الذاتي الذي هو الفراغ .

وقد تأثرت تقاليد كونفشيوس بالبوذية والتاوية، واعتراها الاضمحلال .وكان مما أدى إلى جعلها جدية تمسكها بالنزعة المحافظة التي أصبحت بعيدة عن الشك والإنكار يوما بعد يوم . أما الآن، فقد هجرتها الإمبراطورية الصينية، لأنها لم تدعم بقوة روح الثقافة الأهلية التي وقعت تحت نير أوربا أولا، ثم اليابان الأحدث منها عهدا في المدنية، فأخذت عنها الروح الوطنية .

ومن آراء الفيلسوف العصرى سوهو (هو – شيه) أنه يجب على مواطنيه مجر سيطرة « كونج تسيه » والتخلص منها، للبحث عن توجهات أخرى لدى بعض قدماء المفكرين، من أمثال موسيه[٤٦] . فهل هذا نكران الجميل، أو هو فكر ثاقب ؟

إنه ليبدو لنا جليًّا أن الصين كان لها حضارة عظيمة جداً، لكنها لم تنجح في إيجاد طرق فعالة لاكتساح العالم : فلا على الطبيعة ولا الحرب أثارا اهتمامها . وقد ظلت روحها متماسكة بنفسها ؛ بأن سيطرتها كانت واسعة النطاق منذ العصور السابقة للمسيحية، فكانت كافية لإرضاء مطامحها السياسية وإرضائها، وهذا ما جعل الصين لا تبحث عن أكثر مما في يدها .

ومن السهل علينا هنا أن نميز منطقياً بين فلاسفتها . إن هناك جدليين ومنطقيين جادين كثيري العدد في الأوساط الصينية :. لكنهم عجزوا عن

([٤٦]) هو – شيه : تقدم المنهج المنطق في الصين القديمة، شانغاى سنة ١٩٢٢م.

إعطاء الفكر دعامة يقوم عليها كالقياسية الأرسطية التي افترضت وجود مفاهيم عامة ؛ أو نظرية نقد المعرفة كتلك الخاصة « بديجناجا » و« دارما كيرتي »، التي تدرك بين الأشياء صلات ضرورية بواسطة الفكرة أو التفكير . فسلسلة التدليل الكونفشيوسية [٤٧] تربط شرطاً بشرط حسب ترتيب الأفعال، ولا تعترف بأن الأفعال عادة ليست إلا تحريك الموجود . وقد درست علاقات أخرى مثلا في مذهب موتسيه : كالتشابه والعملية، ولكن لم تتبع فيها طرق قوية وشديدة مؤسسة على دعائم ثابتة.

من أجل ذلك كله، لم تملك الصين عالم الواقع كأوربا، ولا العالم الفوق الأرض مثل الهند.

وهنالك أيضاً باقي العالم

لم نتوسع في بحثنا حتى نتناول ما لآسيا من أفكار وآراء كثيرة، ولم يشمل كتابنا شعوبها جميعاً، فعلينا إذن تبرير ما اصطنعناه من طريقة ومنهاج.

لقد امتنعنا أولاً عن البحث في الإسلام، لأن العمل الذي جعل هذا الكتاب جزءاً منه متماً له، عالج في قسم خاص الفلسفة العربية التي لا يمكن الفصل بينها وبين الفلسفة الأوربية ؛ وفضلا عن هذا، فإن الأستاذ « إميل برهييه » وضع بحثا خاصا بالتفكير في القرون الوسطى، وفيه ذكر أئمة مفكري الإسلام فيما يتعلق بصلاتهم بالفلسفة الدينية المسيحية [٤٨].

ونذكر ثانياً أن بلاد التبت لم يكن لها إلا دور محدود جداً، لا يجعلها

---

(٤٧) ماسون – أورسيل : التدليل الكونفشيوسى، محلة تاريخ الأديان عام ١٩١٦م؛ الفلسفة المقارنة عام ١٩٢٣م.

(٤٨) الفلسفة في القرون الوسطى، تطور الإنسانية، باريس عام ١٩٣٨ م.

جدبرة بالذكر في هذا المرض الخاص بالآثار العقلية والروحيه الحيطة والمجاورة للفكر الغربي.

لقد امتدت البوذية إلى تلك البلاد في منتصف القرن السابع فأثرت في ثقافتها، وما زال قانون هذا الدين البوذي مترجماً حرفياً إلى لغتها ؛ وبين نهاية القرن الرابع عشر ومستهل الخامس عشر (١٣٥٥ - ١٤١٧ م) أصلح الراهب « تشونج كا پا » العبادة التي كانت مشوبة بخرافات تنترية، وبمقتضى هذا الإصلاح أكد التجسد من جديد للقديسين والبوذى ساتفا والبوذا، ومهد لشبه بابوية الدلائى لاما، الذي اتخذ لنفسه سلطة روحية مؤسسة على نظام الحكم الإلهي، والذي احترمه عدد كبير من الشعوب البوذية .

وهذه بلا ريب وقائع هامة، ولكن العبادات التبتية ظلت محصورة في دائرة فلسفة ما وراء الطبيعة الخاصة بالماديميكا : فتركزت في الهضبات الثلجية العليا السماوية، وكانت موضع تنازع بين سلطتين متنافستين : الهند والصين .

وقد يبدو أكثر غرابة أن تترك جانباً في دراستنا إمبراطورية الشمس المشرقة التي كونت عبقريتها الخاصة، بعد أن جمعت في بوتقة واحدة أهم عناصر المذهب الإنساني الآسيوي . على أن الشينتو الوطني، وهو عبادة الأرض الجزائرية والشرف الحربي القديم، قد انضم منذ القرن السادس بعد الميلاد إلى الكونفشيوسية البوذية.

وهكذا، نجد الروح اليابانية قد احترمت الطبيعة والروحية معاً، وبحمية واحدة بحكم صبغتها الفنية.

ومن الغريب أن اليابان، التي ولدت من مجموع الحضارات الأوراسية،

قد تأتي لها أن تستوعب بطريقة جديرة بالإيجاب الثقافة الأوربية في القرن التاسع عشر، فكان من ذلك تأليف بين الشرق الغرب ؛ ومع ذلك، فإن اليابان لم تؤثر قبل الآن في أوروبا ؛ وبرغم اتساع معارفها العلمية، فهي لا تزال تبحث عن صيغة فلسفية طريفة خاصة بها .

وينبغي أن نضيف إلى هذا أنه لا يصح أن ننكر الآفاق البعيدة الحيطة بأوراسيا : مثل أعماق إفريقيا، والمحيط الهادي الشاسع وما فيه من جزر تجاوز العد والإحصاء، والقارات الأميركية التي كان يجهلها الجغرافيون قبل كولمب – هذه الآفاق والجهات النائية التي كانت، مع هذا، دائمة الاتصال بالبلاد الشمالية من أوربا بطريق إسلاندا وجريلاندا، كما أنها كانت على اتصال بالمغول السيبير بين في ألاسكا بطريق خليج بهرنج [٤٩].

(٤٩) إن عبارة « الأمير بندبين »، التي تستعمل للاشارة إلى أهل أمريكا الأصلاء، نجد مايبررها اليوم بشكل مختلف كل الاختلاف عن الخطأ الذي كان من كريستوف كوب ؛ فهنا درس اللغات برى مقنعاً أكثر من علم ذوصف الشعوب . والواقع أن سكان العالم الجديد، الذي أطلق عليه هذا الاسم، قد جاءوا بخاصة من آسيا ؛ مثال ذلك أن المغول ركبوا قوارب من الجلد وساروا بها على الشاطئ من ألاسكا إلى المكسيك، باحثين عن جو أكثر مناسبة لهم ؛ وكذلك الدرافيديون الأسبقون، والنيجربتومن أهالي أندمان، والماليزيون الذين اكتسحوا أستراليا، ثم انتقل الأستراليون إلى أمريكا، وكذلك فعل الميلانيون البولينيزيون . (هدر ليكا، مؤتمر المتأمريكين، سبتمبر ١٩٢٨م نيويورك ؛ ريفيه، مجمع النقوش والآداب الرفيعة، عام ١٩٢٤م صه ٣٤٢–٣٥٥؛ على وصف الشعوب، عام ١٩٣٥م ص ٢٩٥؛ دروس جبرييل هانوتو عامه ١٩٣٥؛ وراجع أيضاً مجلة مدرسة الشرق الأقصى الفرنسية بمدينة هانوى، الأشهر الستة الأولى من عام ١٩٣١م ص ٣٦، ٢٨٣ ؛ دى ميلى، « من كابل إلى اليوناطان » مجلة الفنون الجميلة ديسمبر ١٩٢٩م؛ وليم كريستي ماك ليود، حدود الهند الأمريكية، لندن عام ١٩٢٨م ؛ هنتر، أشياء طقسية وعقائد وآلهة الصين القديمة وأمريكا، عام ١٩٣٦م . ولا تنس أيضاً بوشا، مختصر في الآثار الأمريكية، عام ١٩١٢م) .

وهكذا تفسر بعض بقايا التأثيرات الصينية من وجهة الفن الجصي الموجودة على الشواطى الأمريكية حتى بلاد الشيلي .

وقد أشار فرو بنيوس إلى الصلات التي تربط رسوم النباتات، التي تنبت على الأحجار التي اشتهرت بها روديسيا، بالرسوم الأسبانية والفرنسية التي من نوعها .

وكذلك الفهم الحق لفن الزنوج ولغاتهم يجعلهم قريبين منا ؛ وبخاصة إذا راعينا واسطة الاتصال بيننا وبينهم، وهي مصر القديمة.

وكذلك الأنسولاند، التي لا يمكن فصلها من الهند الصينية، والتي اصطبغت بالصبغة الهندية منذ ألف عام على الأقل، نجدها قريبة من غينيا الجديدة التي تشمل الآن أدني نماذج الجنس البشري .

وكانت أستراليا، برغم ضخامتها، وبولينيزيا برغم تفتها إلى جزائر عدة، وسيلتين من وسائل الصلات بين آسيا وأمريك(٥٠).

لقد كان العالم دائما وحدة، على تنوعه وتشتته بين الحيطات ؛ ومها تكاثرت العناصر، فقد حدث أن تلاقت وتداخلت بعضها في بعض في كل الأزمنة تقريباً . فكما أن « يونج » يعتبر أن كل روح هي النهاية الواقعية لعدم

وهناك شبه عظيم بين الأواني الجنازية في الأمازون، وقطع البرنز المصنوعة الخاصة ببلاد الهان ؛ ولنضف إلى ذلك عدة وجوه شبه بين الوقائع أو الظواهر الدينية : ففي المكسيك توزع الآلهة حسب أقسام الفراغ، وهي فكرة تذكرنا باللوكاپالا في الهند والصين ؛ وكذلك نجد في البيرو التصور أو الفهم الشمسي للامبراطور أنكا الذي تقوم نظريته وسلطانه على نظرية الحكم الإلهي؛ وأخيراً، نرى الأسكيمو تشترك مع الصين في الفكرة التي تقول بمسئولية الزعيم عن النظام الطبيعي.

(٥٠) كريجهل هاندي : مشاكل الأصول البوليفيزية (متحف الأسقف برينس بهواى عام ١٩٣١ م) – وكانت آسيا الجنوبية وآسيا الشرقية الجنوبية من أهم المراكز القديمة التي ساهمت في تعمير العالم بأسره، وفي رأى د ريفيه، أن هاتين المنطقتين قد أرسلتا مهاجرين عن طريق البحر ؛ ولم يكن ذلك إلى العالم الجديد بطريق الأقيانوسية لحسب، بل أيضا إلى الغرب في أوربا وأفريقيا، وإلى الشمال في اليابان ؛ (المجلة الآسيوية، أبريل عام ١٩٣٣م، ص ٢٣٥ – ٢٥٦).

الوجدان المشترك، كذلك نستطيع أن نبحث في الأصداء التي تؤثر في وجداننا باعتبارنا جنساً حديثاً أبيض، فتجعلنا نتأثر بأبعد المحيطات عنا.

والواقع أن دراسة ما قبل التاريخ، ودراسة الحضارات المنحطة، لا تجعلنا نجد فيها عقليات مختلفة كثيراً عن عقلياتنا. إن تصور العالم قد يختلف اختلافاً بيناً هنا وهناك، كما قد تختلف تعليلات أو تفسيرات الحوادث والأعمال ؛ ولكن ما قبل المنطق يصبح مع هذا تخطيط شعورا لمنطقنا العقلي.

وللروح الهمجية طابعها الإيجابي، برغم أنها مقصورة على التصوف وما يتصل به ؛ فهي تنسق وتستوعب مجردات مختلفة من علومنا، ولكن عقلها يعمل فعلاً حين يبحث في المتماثل، ومن جهة أخرى، فإن العالم الميتافيزيقي، الشاعر، يثبت فينا طرقاً للشعور والوجدان والحكم، من شأنها أن تصل ما بيننا وبين إنسان العصور القديمة وإنسان البلاد البعيدة أيضاً .

فإذا أردنا فهم طرزنا الإنساني بالبحث في حالة أقل الناس حضارة، كنا نفسر الغامض بالأغمض ؛ وإذا أردنا تفسير طرزنا الإنساني على أساس من لا حضارة لهم، أي البدائين الفطريين، كنا نفسر الغامض بالمجهول .

من أجل هذا وذاك، هناك طريقة واحدة لإثبات دخولنا في الروح الإيجابية الحقيقية ؛ وهذه الطريقة هي أن نترك للتاريخ مهمة كشف أنفسنا ؛ لأن التاريخ المقارن غُني جداً، رويداً رويداً، بالمعارف والمعلومات الخاصة بعلم وصف الشعوب الخارجة عنه . فإذا أردنا جعل الأفكار البربرية المنحطة في متناول إدراكنا، وجب علينا أن نلجأ إلى وساطة التاريخ دون سواه . وإن عادات السامين – مثلاً – لا تساعد على تفهم العقائد الإسكندرية، إلا إذا

رأينا المذاهب التي نقلتها الأفلاطونية المحدثة، بعد أن جردتها ورفعتها إلى تراكيب وصيغ منطقية، ثم تركتها تراثا للأفلاطونيين المحدثين .

و إن ربط «سامسارا » الهندية بعض الأفكار الأوسيانية إن هو إلا مجرد نظرة فكرية، طالما لا نميز الوسيط الذي أصبح أحد عناصر الهندية، في زمن ما وبلد ما . إن تاريخ العالم هو محكمة العالم : والنقد الصحيح للعقل سيكون التاريخ التام للفلسفة العالمية .

مراجع

Bagghi (P.C.), Le canon bouddhique en Chine. Paris, Geuthner, 1927

باجشي : القانون البوذي في الصين

Bruce (J.P.), Chu-Hsi and his masters, London 1923

بروس : شورهس وأساتذته

Carus (P.), Chinese thought, Chicago; Open Court, 1907

كاروس : الفكر الصيني

Tho canon of reason and virtue (Lao-tze's Tao teh king), chinese and english. Chicago, ibid, 1913

نفسه : قانون العقل والفضيلة

Chavannes (Ed.), Les Mémoires historiques de Se-ma T'sien. 5 vol. Paris, 1895-1905

شافان : المذكرات التاريخية

Dubs (H.H.), The works of Hsüntze. London, 1927

دابس مؤلفات هسن تسيه

Duyvendak (J.I.L.), The book of Lord Shang. London 1928

دوفنداك : كتاب اللورد شاخ

Etudes de philosophie chinoise. Rev philos., 1930

نفسه : دراسات في الفلسفة الصينية

Escarra (J.), Le droit chinois. Pékin, H. Vetch; Paris „Sirey, 1936

اسكارا : القانون الصيني

J.E. et Germain : trad. de Leang K'i-tchao : La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in. Pékin, 1926

اسكارا وجيرمان : تصور القانون ونظريات المتشرعين قبل تسين

Forke (A.), Lun-Heng; Selected Essays of the philosopher Wong ch'ung; Berlin et Leipzig , Harrassowitz, 1907

فورك : لونج – هينج : مختارات من أبحاث الفيلسوف ونج شونج

Mi Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke Berlin, Vg. Wiss. Verleger, 1922

نفسه : مينى، الأخلاق الاجتماعي، والمؤلفات الفلسفية لتلاميذه

Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, Friederichsen, 1927

نفسه: تاريخ الفلسفة الصينية القديمة

Gesc. der mittelalterlichen chin. Phil., ibid. 1934

نفسه : تاريخ الفلسفة الصينية في العصور الوسطى

Franke (A.), Das Confuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion, 1920

فرانك : العقيدة الكونفشيوسية ودين الدولة الصيني

Giles (H.A.), History of chinese literature. London, 1901

جيلس : تاريخ الأدب الصين

Giles (H.A.), Chuang Tsu, mystic moralist and social reformer. London, 1889

نفسه : شواج تسو، الأخلاقي المتصوف والمصلح الاجتماعي

Lao Tzu and the Tao të king (Adversaria sinica, III)

نفسه : لاو تسيه وتاؤوتى كينج

Confucianism and its rivals. London, 1915

جيلس الكونفشيوسية وخصومها

Granet (M.), La religion des Chinois. Paris, Gauthier-Villars, 1922

جرانيه : الديانة الصينية

Fêtes et chansons anciennes de la Chine. Paris, 1919

نفسه : الأعياد والأغاني القديمة الخاصة بالصين

Danses et légendes de la Chine ancienne, ibid 1926

نفسه : الرقصات والأساطير الخاصة بالصين القديمة

La Civilisation chinoise,

نفسه : الحضارة الصينية

La Penste chinoise. Paris, Evol. de l'Human. (Ren. du Livre),1929 1934

نفسه الفكر الصيني

Groot (J.J.M. de), The religious system of China. Leyde, 1892-1921

دى جروت : المذهب الديني للصين

Universismus. Berlin, 1918

نفسه العالمية

Grube (W.), Religion der alten Chinesen. Tübingen, 1908

جروبيه : دين قدماء المصريين

Geschichte der chinesischen Literatur. Leipzig, 1902

نفسه : تاريخ الأدب الصيني

Hackmann (H.), Chinesische Philosophie. München, 1927

هاكمان : الفلسفة الصينية

Henke (F.G.), The philosophy of Wang Yang-Ming. Chicago, Open Court, 1916

هنكه : فلسفة واج يانج – مينج

Hiuen-Tsang, Si Tu ki. Trad. Beal. London, 1906

هيروين تسانج، سى بوكى

I-Tsing, Mémoire ..., Trad. Chavannes. Paris, 1894

إي تسنج، مذكرات

Liang Chi-Chao, History of Chinese Political thought. London, 1930

ليانج شي شاؤو، تاريج التفكير السياسي الصيني

Le Gall (Stan.), Le philosophe Tchou-hi. Changai, 1894

الرجال، الفيلسوف تشو – هي

Maspero (H.), La Chine antique. Paris, 1927

ماسبيرو : الصين القديمة

Notes sur la logique de Motseu. T.P. 1927

نفسه :ملاحظات على منطق موتسيه

Le mot Ming, J.A., 1927

نفسية كلمة مينج

Masson-Oursel (P.), La Philosophie Comparte, 1923

ماسون – أورسيل : الفلسفة المقارنة

Masson-Oursel La Religion chinoise, dans l'Hist. des Relig. dirigée par le P. Gorce, Paris, Quillet, 1938

نفسه : الديانة الصينية

M. 0. et Kia Kien-Tchou, Tin Wen tseu, T.P. 1914

ماسون أورسيل وكيا كين – تشو : بين وين تسى

Le Yuan jen-louen, J.A. 1915, 1, 299

ماسون أورسيل : اليوان بين لوين

Nanjio (B.), Catalogue of the Chinese translations of the Buddhist tripitaka. Oxford, 1883; édit. revisée (Takakusu, Watanabe), Tokyo, 1926

نانجيو : فهرس التراجم الصينية للتربناک البوذية

Pelliot (P.), Autour d'une traduction sanscrite du Tao teh king. T.P. 1912

بيلو : حولة ترجمة ساسكريتية للتا وتي كينج

Meou tseu ou les doutes levés T.P. 1918-19

نفسه : موتسي أو الشكوك المدفوعة

Reichelt (K.-L.), Der chinesische Buddhismus. Trad. all. Tubingen, Ebler 1926

رايشلت : البوذية الصينية

Suzuki (T.), A brief history of early chinese philosophy. London, Probsthain, 1914

سوزوكى : تاريخ وجيز للفلسفة الصينية الأولى

Tchepe (le P.), Heiligthümer des Konfuzianismus in Kü fu und Tschou-Hien. Ientschoufu, Kathol. Mission, 1906

الأب نشيب : معابد الكونفشيوسية في كوفر وتشوهين

Thomas (E.D.), Chinese political thought. London, Williams and Norgate, 1928

توماس: الفكر السياسي الصيني

Tucci (G.), Storia della filosofia cinese antica. Bologna, Zanichelli, 1921

توتش : تاريخ الفلسفة الصينية القديمة

Wang Tch'ang-Tche, La philosophie morale de Wang Yang-ming. Paris, Geuthner, 1936

وانج تشانج تشي : الفلسفة الأخلاقية لواج باج – مينج

Wieger (L.), Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine. Hicnhien, 1917

فيجره : تاريع العقائد الدينية والآراء الفلسفية في الصين

Les Pères du système taoiste. Ibid, 1913

نفسه : المذهب التاوى

Le canon taoiste, ibid, 1911

نفسه : القانون التاوى

Wilhelm (R.), Dchuang dis das wahre Buch vom südlichen Blütenlad. Iena 1920

فيلهم : تشواج تسيه، أي الكتاب الحق من الأرض الزاهرة الجنوبية

Lia dis, das Bh dom quellenden Urgrund. Ibid., 1921

نفسه : ليانسيه، أي الكتاب الحق من المصادر الأولى

Woo kang, Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'icou. Thèse Paris, 1932

وكانج : النظريات السياسية الثلاث لتشوين تسى يو

Yuan (Chaucer), Laphilosophie politique de Mencius. Paris, 1927

يوان : فلسفة مانسيوس السياسية

Zenker (E.V.), Histoire de la philosophie chinoise. Trad. Lepage, Paris, Payot, 1932

زانكير : تاريخ الفلسفة الصينية

النتيجة العامة

إذا سئلنا عن السبب الذي من أجله كتبنا الصفحات السابقة، قلنا إنه هو التدليل على أن التفكير النظري الغربي قد عاش دائماً في محيط فكرى متصل بالعالم بأسره، فإذا عزلناه عن العالم تعرضنا إلى تفسيره تفسيراً سيئاً ؛ وقد أردنا أيضا إرشاد الطلاب المفكرين إلى مواجهة مذاهب التفكير النظري غير الأوربية القابلة للمقارنة بأنظمتنا ومذاهبنا.

و بعد أن وجهنا القارئ التوجيه الأول، سنترك له مهمة تقدير ما إذا كان الفكر الإنسانى كله قد اتسع عن الفكر الأوربي، الذي يبدو لنا جليا أن طابعه جزئي . وسنمتنع على الأخص عن وضع مقارنات مثل تلك التي أشرنا إليها في كتابنا الخاص بالفلسفة المقارنة ؛ كما سنمتنع عن المطابقة الزمنية الخاصة بالقرن السادس قم، وما يليه من عصور حتى يومنا هذا، سواء فيما يتعلق بالسلالات الأوربية أو الهندية أو الصينية ؛ وسنقتصر إذن، على نتائج عامة بحتة.

كيف نستطيع أن نفسر التفكير الخصب الوحيد في بابه، الذي تم في المدة بين القرن السادس والقرن الرابع قم، في ثلاث مجموعات متعلقة بثلاثة مراكز من أهم مراكز الإنسانية في العصور التاريخية ؟ كيف نفسره إلا بأنه ناشي عن أسباب مشتركة قائمة في جميع أنحاء أوراسيا ؟ وهي غزوات الهنود الأوربيين الحديثة في اليونان وإيران والهند، بعد أن كان أولئك الهنود الأور بيون قد تفقهوا بالحضارات السابقة من إيجية وسوميرية ودراشيدية ؛ واتصال الشرق الأقصى بعد بعد لام وسومير وحلول شعائر الخلاص محل الشعائر الطقسية القديمة.

إنه لجميع هذه الأسباب ظهر عصر السوفسطائيين ذوى نقد مر، مهدوا السبيل لفلسفات عقيدية قوية . ولقد كان حب الاطلاع متجهاً إلى الطبيعة، ولكن الجدليين وجهوا الاهتمام إلى العقل الإنساني وركزوه فيه ؛ هذا العقل الإنساني الميال إلى تحويل الوقائع إلى ماهيات، كما أن الكلام يرمز للأفكار أو للأشياء المعبر عنها بكلمات . تفسيران يرجع عهدهما إلى ذاك الوقت؛ وهما التفسير اللغوي، النحو؛ والتفسير البرهاني، ما وراء الطبيعة ؛ وكان هذان التفسيران متعلقين بمنطق واحد عادة .

هذا والطقوس في كل مكان كانت سابقة للفكر الخالص ؛ وقد عملت على إنماء العناية بالدقة والشكلية والفنية ؛ ولما كان المعروف عن الطقوس أنها ذات فاعلية مباشرة، فقد حدت إلى عدم الاهتمام بالبحث عن الأسباب . ولكن عندما أصبحت الطقوس موضع نقاش وجدل، وحين صاروا يفكرون فيها بدلاً من العمل بها، تحول الدين إلى معرفة، فمنذ ذاك الوقت نما الحدس العقلى، وهو فلسفة عرفانية أحاطت فيها المعرفة الكاملة بالكائن المجرد، وتُركت من جراء ذلك الطقوس إلى الجهلة، أو جُعلت رمزية بحتة، فعل الكون كان عن علم الآخره . فقد أرادوا الهروب من الطبيعي، والوصول إلى الأدبي، لضمان الوجود الدائم أو الحياة الآخرة للأموات .

وهكذا، كانت أهم ثورة عقلية في العصور القديمة هي الطموح إلى إلهامات سرية أدت إلى تكون التصوف : أسرار، وأو بانيشاد، وأديان زرادشت، ومتيرا، وجينا، وبوذا، ويسوع، وماني، والتاوية – كلها تكشف ما وراء الموت فيا وراء التجارب المتعلقة بالظواهر . وقد انتصرت ثنوية الفن والحدس – وهما قطبا المعرفة – في معنهما على تعارض العقل والعقيدة، لكن هذا المظهر لم يبلغ غايته إلا في العالم المسيحي . جميع المذاهب

الفنية قابلة لأن تدرس، سواء مذاهب الفكر ومذاهب العمل اليدوى، لكن حدس الكائن لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق من الفيض الإلهى . وقد كان أنصار يوجا وبوذا من جهة، وتاو ومن جهة أخرى، هم دون سواهم الذين وعدونا بكشف الحقيقة كاملة عن طريق مذهب فني غريب في بابه حقاً، إذ أنه يتطلب إفراغ الروح .

فمشاهدة الفكر الإنساني في مجموعه يعلمنا أن التصوف والعقل يشتركان دائماً معاً، أو يتكاملان إلى درجات مختلفة، فليس هنالك أي مذهب يستند على مجرد التفكير المنطق مهما كانت القوة المتخذة لتبرير اتجاه العقل، كما أنه ليس هنالك أي مذهب يقتصر على الحدس، إذ أن أساتذة الصمت أنفسهم، يقضون وحدتهم النافرة في انتزاع تشتت الفكر والميل إلى المجتمعات من أنفسهم، ثم يتمرنون على العروج إلى الأعلى أو إلى الغوص في الأعماق بجرأة متزايدة . فالعقل يفتح أمامنا أبواب الطبعة، لأنه يخلفها، والحدس يكشف بالمقابلة ما فوق الطبيعة إن هذا يكشف لنا ماذا سنكون، وذاك يكشف لنا ما نحن، فالبقاء فيا سنكون قد بدا الفكر أن يحمله على تجاهل ذاته، وطبيعة الحقيقة، وما فوق طبيعته، كما أنه بدا في جميع الأزمنة وأنحاء العالم أنه كان يجب علينا أن نخرج من الواقع لندرك وجودنا القانوني، أو لندرك عمليا ما نحن نظرا، فالكائن، والخلاص والحرية، أشياء متعادلة كلها.

لكن هذه النظريات الأثيرة لدى الفلسفة القديمة الدائمة. قد ظهرت على أشكال وطرق مختلفة في كل من الأوساط الفلسفية الرئيسية الثلاثة ؛ فالإغريق جعلوا التفكير مستندة إلى الكائن، فتمنوا حياة مطابقة للطبيعة التي في العقل ؛ بعكس الأمر في القرون الوسطى الأوربية، إذ رزحت تحت حمل

الخطيئة الأصلية، فاكتشفت ضرورة رحمة إلهية لم تكن ضرورية لولا هذا الظرف ؛ وقد نشأت عن ذلك الحياة التصوفية التي عبرت عن نفسها بهذا المبدأ : أن تجعل كل ما تفعله أمرا فوق الطبيعة، أما هند اليوجا والبوذية والتانترا فقد عمدت إلى تحقيق نوع من انتقال الطبيعة، وقصرت همها على ذلك، محتقرة الواقع كل الاحتقار وجاعلته أنكاثا، كما احترمت القانون (دارما) احتراماً عظمياً . والصين عملت عن طريق التاوية على جعل الإنسان منسجماً مع الطبيعة، كما عملت في الكونفشيوسية على جعل الطبيعة منسجمة مع الإنسان، لكنها لم ترم إلى ما فوق الطبيعة، ولم تحاول تغيير الطبيعة، بل بذلت جهدها في سبيل الوصول إلى كمال الطبيعة الإنسانية والسياسة، أو بفاعلية عدم العمل القوية.

وهكذا، تفتحت كل من الإغريق والصين في الروح الكلاسيكية العقلية، بنا الهند فتحت عهدا جديدة لعبقريات مبتكرة، لا يعطينا عنها فكرة في أوربا إلا أمثال فتة ونوفاليس .

ولقد استعمل الإنسان تفكيره في أكثر المناحي تعدداً واختلافاً، إذ حاول تحقيق أعمال غريبة بوساطة وسائل حياته . فالذي يولد الديانات والفلسفات هو ما اتخذ من وسائل المواقف والاتساق، والرقصات والتركيزات، والحركات الطقسية والصلوات، والمعرفة والسحر . وهذه النتيجة تؤيد الظن السائد عن القيمة التي جعلناها اليوم، لا لمذهب نقد المعرفة النفعى خسب، بل لنفسيات السلوك أيضاً .

وإننا لا نعتقد أنه كان من الضروري انتظار عصر العلم الوضعي لكي نصل المعرفة إلى مركز أهميتها، فإن الواقع أنها اعتبرت مخلصة أكثر من

الإيمان . خلافا لما نظن، بل لما نسيناه منذ القرن السابع عشر – مع استثناء رأى كتابنا الرومانتيكيين – كان المعروف أن التفكير يحقق عدة نتائج أخرى غير المعرفة، والتحليل لا يستنفد التفكير كما لا يستنفده أيضا التركيب، لأن التفكير يساعد على الحياة والمحافظة والتوقع ؛ فهو يهدم أو يبني، وهو يحلم أو يعمل، وهو يتجسم أو ينفصل، وهو يمرن الجسد أو يمرن نفسه، وهو يعمل حراً طليقاً مع الزمان والمكان، ويقرر أن هنا أو هناك مهام أو مشاكل حسب أهوائه أو طلعته، وهو يحب أو يكره، ويلد أو يعقم . وهو يهتز بحمية سواء في محاولاته المنطقية أم في أهوائه وأغراضه، وهو يستطيع التشيع لأنصاف العقائد والشك في أقل أحكامه قابلية للانهيار .

فالتفكير هو الذي يسير فن وضع توقيعات الرقص مثل سيفا، وهو الذي يخلق الألعاب والرياضيات والمناظر، حسب اتفاقات تعسفية في نظره، لكنها أولية بالنسبة للتجارب . وهو الذي يضع الأنظمة الفنية المختلفة، ويحدد طرق عملها : كالصناعات اليدوية وتداول الأشياء المقدسة، وقيادة الجماعات، والبحث وراء الخلاص، والثقة النقية، والجدل، والتقشف . والبحث عن الحقيقة، وفوق كل هذا، تحقيق الحياة الروحية .

وفي كل من هذه الحالات تحدد المذاهب أو الأنظمة المتبعة وسائل يسير بمقتضاها الحافز العقلى، وهذه القواعد هي التي تخلق التجارب، كما أنها تخلق عمليات نفسية خاصة والهند بنوع خاص عمدت عن طريق البرامانا إلى تخيل مهد ورسالات وحذق ومخاطرات . ولكن تعدد تجار بها الحيوية التي تحيرنا، قد يعلمنا أيضا، إذ نتعلم منه أنه، حتى الحياة حسب الطبيعة، تسير على نظام فني أساسه الرغبة الأثيرة . وسنلاحظ أن العلم على الطريقة الأوربية هو مذهب من من المذاهب المتعددة الممكنة.

وقد يتضح لنا أن المذاهب الأخرى ليست كلها عبثاً أو باطلاً. فلماذا لا نمود نمرن أنفسنا على بعض الأنظمة والمذاهب المهجورة، فنجعلها متفقة واحتياجاتنا ومعرفتنا، إذا كانت تستطيع تقديم شيء من المعونة لنا ؟ إنها ربما تجعلنا أكثر مقدرة على فهم شعوب أخرى، مثلاً، يكون من التقدم العظيم أن ندرك أنه إذا كانت التقديرات أقرب إلى الدقة، فإنها تؤدي إلى أعمال أقرب إلى العدالة. وفي هذه الحالة ستتقرب إلى أذهاننا ضرورة عدم تضحيته الروحية في سبيل القوة أو العلم، وهو الأمر الذي أدى إلى عدم اعتبارنا في أعين الشرقيين .

ولكن ينبغي أن نعمل بحذر وباحتراس، فالفلسفة كانت دائماً نسبية إلى الحضارات، كما أن الحضارات نسبية بعضها البعض، فكل من هذه الحضارات

ناتج عن عوامل جغرافية وتاريخية فردية واجتماعية متعددة . فالشرط الأساسي العلم التفكير العام، هو وجود علم مقارن للحضارات يعمل على أساس التاريخ .

و إلى عهد التجربة التي تحاولها أور با منذ غاليلو، نجد كل حضارة قد است على دين من الأديان . فالطقوس لها في الأوساط الإنسانية نفس الأهمية المحلية التي للغرائز في الأجناس الحيوانية، إنها هي التي تخلق نظاماً للأعمال، ولا ينشأ التفكير النظري إلا لتفسير هذا النظام وتعديله، وجعله مطابقة للظروف المتغيرة، وهذا التفكير النظري قد يصبح يوما ما قادرة على التخلص من الأثرة. ومن العوامل التي تقويه أن كل عقيدة سار عليها الإنسان ترى غير مفهومة حتما، بأنها تورثت من أوساط أقدم بكثير من تلك التي

يعيش فيها المؤمنون بها، بل جلها من أصل أجني . فيل الإرادة لجعل أحد الطقوس المتبعة قريبا للفهم، يثير أولا أساطير تتحول إلى عقائد مهمتها تبريرها، وفي بعض الحضارات توصل التفكير إلى التحرر تقريبا من التقاليد المقدسة .

والغرب يتخذ مكاناً منفصلاً مجموعة الإنسانية بنسبة ادعائه التفكير متحرراً من كل تقليد، سواء أكانت تقاليده أم تقاليد غيره . فمن الأهمية بمكان معرفة الأمور التي تجعل الغرب معارضة لباقي العالم، والأمور التي ظل فيها منسجماً معه .

إن الواقع أننا لا نستطيع أن نهمل دائماً مدى التفاعل والنفور الذي يثيره العلم الغربي في الأوساط الشرقية التي تمتاز بتفكيرها النظري، بل لا يجوز لنا هذا الإهمال إذا أردنا الوصول إلى حقيقة إنسانية، لا مجرد حقيقة غربية . فكما أننا شديدو التأثر بمعارف الشرقيين الأولية والسطحية، كذلك الشرقيون يظهرون حاذقين في كشف مظاهر المعرفة الأوربية البحتة، وعلى الأخص البديهيات النقدية . فالحضارات لن تسير جنباً لجنب من حيث الموضوعية والعدالة، وما شرطان أساسيان للسلام الحقيقي، ما لم يبذل كل منها جهداً مخلصاً لكشف أحكامها المبتسرة وطردها، مع مراعاة تقدير الحضارات الأخرى لها .

وبالاختصار، فإن حضارة ما لا تستطيع معرفة نفسها بنفسها، لا من حيث تكوينها الحيوي، ولا من حيث منطقها، ولا من حيث عقائدها، فهي لا ترى أمام نظرها بشيء من القوة إلا مطامحها التي تجعل لها شخصية أنانية، وتحملها على الظن بأنها مركز العالم بأسره . ولن نستطيع الوصول إلى

مستوانا موضوعياً إلا باعتبارنا جزءاً من الإنسانية، ولما لم تكن الإنسانية احتكاراً لحضارة معينة، فالمرجو المأمول أن تصبح المثل الأعلى لكل من الحضارات، أما إذا لم تتغذ بتمثل الأفكار الإنسانية المختلفة، فستظل معرفة خاوية بل خيالية .

الفهرس

كلمة ٥
تصدير ٩
مقدمة المؤلف ١٩
مدخل ٢٣

الباب الأول

آسيا الغربية

١ – الأناضول – وسوريا ٣٩
٢ – أفروجيا ٤٢
٣ – إسرائيل ٤٦
٤ – فينيقيا ٥١

الباب الثانى

مصر

١ – تاريخ ثقافتها ٥٩
٢ – ما أخذته اليونان عن العلم المصري ٦٤
٣ – الدين والفلسفة ٦٦

الباب الثالث

ما بين النهرين

١ – السوميريون ٧٧
٢ – الساميون – البابليون ٨٣

٣– الأشوريون ٩٢
٤– تراث ما بين النهرين ٩٤

الباب الرابع

إيران

١– ديانات مختلفة ١٠٧
٢– معارف وأفكار إيرانية ١١٤

الباب الخامس

الهند

١– الفيدا ١٢٤
٢– البراهمانية ١٢٦
٣– مشكلة الهند الروحية ١٣٠
٤– الفلسفات المحافظة ١٤١
٥– الديانات الطائفية ١٤٧
٦– العربة الكبرى ١٥٠
٧– العصور الوسطى والحديثة ١٥٦
٨– العلم الهندي ١٥٧
٩– الابتكار النظري الهندي ١٦٦

الباب السادس

الصي

١– اعتبارات عامة ١٨١
٢– عادات وأساطير قديمة ١٨٤
٣– تنظيم الأدب وتحديد العقائد النظرية ١٩٠
تحديداً كونفشيوسيا ١٩٠

٤ – كونفشيوس والكونفشيوسيون الأوائل........................ ١٩٥
٥– تنظيم التصوف الغنائي : التاوية القديمة...................... ٢٠٩
٦– فلسفات قديمة.. ٢١٥
٧– الكونفشيوسية الكلاسيكية................................. ٢٢٠
٨– البوذية الصينية... ٢٢٤
٩– فلسفات نهاية العصور القديمة والعصور الوسطى............. ٢٢٩
وهنالك أيضاً باقي العالم...................................... ٢٤٢
النتيجة العامة... ٢٥٥